Jorge Dávila

Bolívar y Spinoza

Reflejos Doctrinarios

Mérida
Gobierno Socialista
Lealtad con Chávez
FUNDECEM



Jorge Dávila
(Lagunillas-Mérida, 1954) es Profesor Titular adscrito al Centro de Investigaciones en Sistemología Interpretativa de la Universidad de Los Andes (Mérida – Venezuela). Ha publicado: *Michel Foucault, lector de Kant* (con F. Gros), ULA, 1998; *Conocimiento y literatura* (com-pilador y traductor, textos de M. Foucault), ULA, 1999; *Pensando en la Universidad* (compilador), ULA, 2001; *El Jesús de Spinoza* (compilador y traductor, textos de B. Pautrat), ULA, 2004; *La tentación demagógica,* Conac, 2005; *La rebelión de los gerentes y el petróleo venezolano,* El perro y la rana, 2006; *Venezuela: pétrole et rébellion des managers,* L'Harmattan, 2009.

Jorge Dávila

Bolívar y Spinoza

Reflejos doctrinarios



Colección
CAMPAÑA ADMIRABLE

Mérida República Bolivariana de Venezuela
Junio de 2013



Biblioteca de Autores y Temas Merideños

Gobierno Socialista de Mérida
Gobernador ***Alexis Ramírez***

Fundación para el Desarrollo Cultural del Estado Mérida - FUNDECEM
Presidente ***Pausides Reyes***

Unidad de Literatura y Diseño FUNDECEM
Ever Delgado / Angela Márquez / Juan Jorge

Editor ***Gonzalo Fragui***

Portada
Portada
Autor: *Gilberto Ruíz*
Título: *Bolívar en tres tiempos*
Técnica: *Acrílico / tela*
Dimensión: *120 x 90 cm.*
Año: *2012*

Fotografía cortesía de la Biblioteca Nacional de Venezuela

Depósito Legal: LF49120139002497

Jorge Dávila

Bolívar y Spinoza

Reflejos doctrinarios

Presentación

Con motivo de la conmemoración del Bicentenario de la Campaña Admirable la Fundación para el Desarrollo Cultural del Estado Mérida (FUNDECEM) convocó un concurso de ensayo sobre la vigencia del pensamiento del Libertador Simón Bolívar. Digamos, de entrada, que esta iniciativa forma parte de un esfuerzo de programación mayor que ha diseñado el gobierno regional bajo la conducción del compañero Alexis Ramírez, dirigida a trascender los tradicionales actos protocolares celebratorios. Se trata, en definitiva, de un esfuerzo que busca ampliar el horizonte que reduce el hecho cultural al evento como espectáculo para abrirle camino a la necesaria producción teórica estimulada desde las trincheras del debate creador. Creemos que después de la muerte de Bolívar, en diciembre de 1830, comienza a gestarse en el país un culto al héroe orientado al endiosamiento del hombre de las dificultades para petrificarlo en estatuas y castrar su pensamiento eternamente vivo de justicia, libertad e igualdad. Quizás nos enseñaron en las primeras lecturas herejes que Guzmán Blanco fue el campeón abanderado del uso y abuso de Bolívar con propósitos politiqueros; sin embargo, es eviden-

te, a la luz de la emergencia de herejías más irreverentes, que aquel gobernante no fue el único y exclusivo sepulturero. En la aparente inocencia de esta postura se esconde una intención mejor elaborada: legitimar las ceremonias envilecedoras de los enterradores posteriores. Para decirlo con palabras de Mario Briceño Iragorry:

"Se rinde culto a los hombres que forjaron la nacionalidad independiente, pero un culto que se da la mano con lo sentimental más que con lo reflexivo. Nuestra misma devoción oficial por el Libertador podría decirse que fuera una prolongación de las fiestas de San Simón, preparadas para agasajar en vida no sólo al héroe magnífico de la libertad, pero también al poderoso dispensador de favores, o una repetición sin sentido de los funerales de 1831" (Briceño Iragorry, Mario, *Mensaje sin Destino*)

Convertir la liturgia en reflexión para la acción creadora no es tarea fácil. Los siglos de dominación transcurridos no han pasado en vano. No olvidemos que nacimos como Republica preguntándonos por el "¿quién?" y desde las profundidades del corazón esclavo del conservadurismo emergió el Monarca. Los mantuanos necesitaban un amo y apenas pudieron atreverse a la creación de una Junta Conservadora de los Derechos de Fernando VII. Por aquel entonces un joven, también de origen mantuano, de apenas 27 años de edad, pero con espíritu de futuro, se atrevía a desafiar desde la tribuna de la Sociedad Patriótica el lugar común donde convergía la servidumbre voluntaria. ¿Cómo se explica que aquel hombre, dueño de haciendas y fortuna se desmarcara de la clase social a la que pertenecía? Intentemos una aproximación preliminar apelando a Mariátegui:

"Pero el hombre, como la filosofía lo define, es un animal metafísico. No se vive fecundamente sin una concep-

ción metafísica de la vida. El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito, la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza súper humana". (Mariátegui, José Carlos, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, pág. 24)

La historiografía patria da cuenta del esmero que han puesto extraordinarios profesionales de la disciplina histórica por describir, con lujo de detalles, los acontecimientos de la lucha por la independencia, poniendo especial énfasis en los hechos de carácter bélico. Quizás sea por eso que en el imaginario colectivo de nuestros pueblos resulte más familiar asimilar aquel proceso a la categoría de Guerra de Independencia que a cualquier otra menos terrenal. Sin embargo, si nos atreviéramos a darle cabida al planteamiento de Mariátegui y asumiéramos que el hombre es un animal metafísico, estaríamos entrando entonces en el campo de la filosofía y ya sabemos que la especulación tiene muy pocos amigos en la ciencia dura.

El jurado calificador ha considerado que esta obra, *Bolívar y Spinoza. Reflejos doctrinarios*, tiene los méritos suficientes para ser honrada como ganadora. Se inscribe en el terreno de esa búsqueda que intenta encontrar las coordenadas profundas de un accionar político. El profesor Jorge Dávila, su autor, partiendo de lo que ha problematizado como "hipótesis O´Leary" nos acompaña en una visita guiada por las encrucijadas de la doctrina filosófica de Baruch Spinoza con el pensamiento político de Simón Bolívar. ¿Quién es Baruch Spinoza? De él sabemos que nació en 1632 en seno de una comunidad judía de Ámsterdam. Holanda, a la cabeza de las Provincias Unidas, representa para esta época la región de Europa donde es posible respirar aires de mayor tolerancia religiosa. De allí que los

judíos vean en ella un lugar destino que les brinda mayor seguridad. Es en ese ambiente donde Spinoza le va a dar rienda suelta a las elucubraciones filosóficas que terminarán enfrentándolo a su propia comunidad judía. Adorar a Dios, según el dogma, es justo y digno de bendiciones; pero poner en duda la idea consagrada de Dios mediante especulaciones filosóficas es motivo de maldiciones. Spinoza convierte al Dios consagrado por el libro de la ley en una Sustancia que es en sí, se concibe por sí y consta de infinitos atributos. Cuando lo expulsaron de la comunidad recurrieron a la conocida fórmula del Herem:

"Excomulgamos, maldecimos y separamos a Baruch de Spinoza, con el consentimiento de Dios bendito y con el de toda la comunidad; delante de estos libros de la Ley, que contienen trescientos trece preceptos; la excomunión que Josué lanzó sobre Jericó, la maldición que Elías profirió contra los niños y todas las maldiciones escritas en el libro de la Ley; que sea maldito de día, y maldito de noche; maldito cuando se acueste y cuando se levante; maldito cuando salga y cuando entre; que Dios no lo perdone; que su cólera y su furor se inflamen contra este hombre y traigan sobre él todas las maldiciones escritas en el libro de la Ley; que Dios borre su nombre del cielo y lo separe de todas las tribus de Israel, etc". (Peña, Vidal, Introducción, traducción y notas, en *Ética de Baruch Spinoza*, Editora Nacional, 1980, Madrid, pág. 8)

La perspectiva filosófica spinoziana está orientada a demoler todo el edificio de la tradición iusnaturalista sostenida sobre el fundamento de la trascendencia de Dios, la naturaleza y de la razón. Para él la eternidad no es otra cosa que la identidad de la existencia, la esencia y la potencia substanciales. Por esta ruta ni Dios es la imagen trascendente quitando y poniendo monarcas, ni el hom-

bre el depositario de una voluntad libre orientada por la razón. El Dios de Spinoza es algo así como el poder de la naturaleza entera, el enlace necesario de causas y efectos producidos por la potencia inmanente de la sustancia. De los vínculos de las ideas de este hombre con las de Bolívar nos hablará mejor el profesor Jorge Dávila en este libro que FUNDECEM edita como parte de la premiación del concurso.

Pausides Reyes
Presidente De FUNDECEM


D
B
G

a Hugo Chávez, *in memoriam*

Bolívar ... sobre la marcha siempre,
en vértigo, con ritmo apresurado;
y así tendrá que ser el pensamiento.

Domingo Miliani
(*Vida intelectual de Venezuela*, 1971)

Sugerencia al lector

Tal vez el lector conoce más de la obra y doctrina del Libertador Simón Bolívar que de la obra y doctrina del filósofo Baruch de Spinoza. Si es el caso, el autor sugiere remitirse al texto titulado: *Bento: un tal Spinoza* que aparece en el apéndice de este libro. Fue escrito por el gran traductor contemporáneo de Spinoza al francés, Bernard Pautrat. Ese texto responde de modo breve y magistral las preguntas: ¿Quién fue Spinoza? ¿Cuál su doctrina?

La hipótesis O'Leary

(A modo de introducción)

La doctrina de Simón Bolívar ha sido tema de inagotable reflexión desde los mismos años que conformaron las dos décadas de su vida política entre 1810 y 1830. Se ha querido asociar esa doctrina a distintas corrientes del pensamiento occidental en muchas de sus variantes. Cuando se la asocia a algún sistema filosófico es inevitable que nos asalte la pregunta sobre el conocimiento por parte del Libertador de tal sistema. Así nos hemos encontrado sistemáticamente interlocutores que nos interrogan: ¿Acaso tuvo conocimiento Bolívar de las obras, de la doctrina de Spinoza? No es esa la pregunta que se intenta responder con los ensayos que aquí se presentan. No obstante, aunque poco, diremos algo al respecto.

En los límites de la inmensa bibliografía sobre Bolívar, especialmente la biográfica, luce imposible saber si estudió alguna obra sobre el pensamiento de Spinoza. Fuera de esos límites sí hay algunas indicaciones, que no son precisas, para afirmarlo. Bolívar leía sin dificultad, al menos, en inglés y en francés, y se sabe que al inicio del siglo XIX ya existía una copiosa bibliografía en esas lenguas en torno a Spinoza y sus obras filosóficas; espe-

cialmente en relación con el *Tratado Teológico-Político* cuya traducción era de amplia divulgación. ¿Llegaba algo de esa bibliografía a la Caracas de fines del siglo XVIII e inicio del XIX? Parece que en la Universidad de Caracas, en medio de la polémica contra los escolásticos, Baltasar de Los Reyes, cerca de 1777, un siglo después de la muerte de Spinoza, era favorable a la divulgación y a la enseñanza de las ideas de Locke, Leibniz, Newton y Spinoza[1]. Es posible que entre los hombres formados en la Universidad de Caracas a finales del siglo XVIII, muchos de entre ellos comprometidos con la lucha independentista, algunos hayan tenido conocimiento de la filosofía de Spinoza, al menos de manera indirecta[2]. Además hay toda una literatura de la Ilustración, por ejemplo la *Enciclopedia*, en la que las referencias a Spinoza están presentes, que era conocida por modos directos o indirectos. De toda evidencia, los maestros de Bolívar, y él mismo, conocieron esa literatura. Y finalmente está, por supuesto, la certeza sobre los viajes juveniles de Bolívar a Europa, antes de 1810, y en particular a París, en los que conoció personas y libros que no eran ajenos al asunto. Sobre esto último, la información conocida es más imprecisa.

Nuestra investigación ha partido de una especie de enigma que dejó el General Daniel Florencio O'Leary y que tiene que ver precisamente con los viajes parisinos

---

[1] Miliani, Domingo, *Juan German Roscio, héroe intelectual*, Prólogo al libro de Roscio, J. G., *El triunfo de la libertad*, Biblioteca Ayacucho, 1996, p. X. No es osado pensar que la inspiración de Roscio, en su apasionante tratado, se emparente con el modo spinoziano de entender las escrituras.

[2] Algunos títulos de tesis defendidas a fines del siglo XVIII, de acuerdo con reseña de Caracciolo Parra León, da cuenta de ello; por ejemplo, este de 1788-1791: "Spinosae sententia circa animae naturam rejici debet". *Cf. Filosofía Universitaria Venezolana 1788-1821*, Edic. Secretaría UCV, 1989, p. 85-88; ver también: Leal, Ildefonso, *Historia de la Universidad de Caracas (1721-1827)*, Ediciones UCV, 1963.

de Bolívar. Compañero fiel de Bolívar desde 1818, el irlandés O'Leary redactó sus memorias entre 1835 y 1840 y recogió gran parte de la correspondencia del Libertador. En el primer tomo de las *Memorias*, al contar la vida de Bolívar, O'Leary hace referencia a la estadía de Bolívar en París entre 1804 y 1805. Al contar sobre la frecuentación de Bolívar a los notables de esa ciudad en la época de su formación intelectual, O'Leary escribe:

> El trato de esos personajes, su propia inclinación y los consejos de su antiguo maestro y amigo don Simón Rodríguez, que se le había unido en París, le hicieron dedicar parte de su tiempo a las letras. La metafísica fue su estudio favorito, pero *es de sentirse que la filosofía escéptica hubiese echado tan profundas raíces en su mente.* Helvecio, Holbach, Hume, entre otros, fueron los autores cuyo estudio aconsejó Rodríguez. Admiraba Bolívar la austera independencia de Hobbes á pesar de las marcadas tendencias monárquicas de sus escritos; *pero le cautivaron más las opiniones especulativas de Spinoza y en ellas, tal vez, debemos buscar el origen de algunas de sus propias ideas políticas;* no obstante, y *a pesar de su escepticismo* y de la irreligión consiguiente, creyó siempre necesario conformarse con la religión de sus conciudadanos.[3]

O'Leary no dice nada más al respecto en relación con el contenido de esta cita que aparece en el primer capítulo del primer tomo. Notemos, sin embargo, que O'Leary nos ofrece varias afirmaciones que requieren interpretación en ausencia de más información aportada por él mismo.

[3] O'Leary, Daniel Florencio; *Memorias del General O'Leary*, tomo primero, 1883; Edición del Ministerio de Defensa, Tomo 27, Caracas, 1981, p. 18. El énfasis es nuestro.

En efecto, en primer lugar, dice "sentirse" porque el escepticismo hubiese sido privilegiado por el Libertador. La expresión ha de entenderse como lamento, por dos razones: primero, porque en la época era usual esa expresión con ese sentido; segundo, porque todo indica que ese fragmento que citamos corresponde a la porción de las *Memorias* redactadas en inglés cuya expresión sería "it is to be regretted" que no deja duda al respecto. El manuscrito del General O'Leary fue compilado y ordenado por su hijo (Simón Bolívar O'Leary) para la primera edición de las *Memorias*. Se sabe que de los tres volúmenes dedicados a la biografía de Bolívar (propiamente las memorias, llamada *Narración*; el resto es la correspondencia del Libertador recogida minuciosamente por O'Leary) sólo parcialmente los preliminares y el capítulo primero del primer volumen estaban originalmente escritos en inglés. Así lo refiere la edición en inglés aparecida en 1970 por el esfuerzo de Robert F. McNerney[4]. Pero ya antes, y con mayor precisión, lo había referido Pedro Grases en la edición del año 1952 de las *Memorias*. Dice Grases: "los manuscritos examinados ... comprenden sólo unos capítulos, incompletos, de la *Narración* (una parte de los *Preliminares* y los capítulos 1, 15 a 22 y 52 a 58 –añade en nota al pie). Los dos primeros cuadernos están en inglés, los demás en castellano"[5].

[4] *Bolívar and the War of Independence: Memorias del General Florencio O'Leary: Narración, abridged ed.,* University of Texas Press, 1970. El editor y traductor sólo publicó los dos primeros volúmenes en versión abreviada, aunque señala que hizo la traducción completa. En el prefacio, el traductor dice: "I was able to use O'Leary›s own original text in English for a large part of chapter one of the present edition.", p. XII. La cita en cuestión está en ese capítulo en la página 16.
[5] *Cf. Advertencia Editorial* en el *Apéndice a la Introducción* de O'Leary, D. F., *op. cit.* p. 155*. Grases nos informa además de su deuda con don Mario Briceño Iragorry quien rescató, en copia, los manuscritos de la Biblioteca Nacional de Colombia siendo Embajador de Venezuela en Colombia.

En segundo lugar está la afirmación de O'Leary sobre el escepticismo con el que califica tanto a Bolívar como a Spinoza. Es de entender que lo lamentable para O'Leary, a saber, que la filosofía escéptica penetrara de modo profundo en la mente de Bolívar ("a deep impression on his mind"), tiene su causa en la fuerte atracción de las opiniones de Spinoza ("the speculative opinions of Spinoza had more attraction for him"). Esta apreciación de la filosofía de Spinoza como filosofía escéptica parece confirmarse, para O'Leary, en que el escepticismo conduce a la "irreligión". Asunto coherente en la mente de O'Leary conocidas como son sus convicciones de honda raigambre católica. Notemos que el Bolívar de O'Leary aun cuando cae en la irreligión por causa de su escepticismo ("his own leaning to skepticism and the consequent irreligion into which he fell"), es su política, "cree necesario", estar en armonía ("to conform") con la religión de los conciudadanos (sobreentendido, la católica).

En tercer lugar, no es fácil descifrar si, para O'Leary, el que la posibilidad del "origen" del ideario político de Bolívar esté en la filosofía de Spinoza guarde relación estrecha con el escepticismo con que lo califica. Y esa afirmación plantea, además, otro problema, el de saber cuál era su propio conocimiento del pensamiento spinozista. De modo que esto abriría un sendero de indagación más en torno al mismo O'Leary que en torno a Bolívar.

En nuestra investigación nos limitamos al problema de suficiente magnitud que O'Leary deja planteado sobre el pensamiento de Bolívar, a saber: *que en la filosofía de Spinoza se pueda encontrar los fundamentos ("may be traced the foundation") de la doctrina política del Libertador*.

Muchos autores han recurrido, de forma explícita o implícita, a la cita en cuestión de O'Leary al referirse a

la formación de Bolívar, ora en su educación en general ora en su formación en el pensamiento político o filosófico. Pocos arriesgan afirmaciones más propias haciendo alusión a Bolívar o a Simón Rodríguez. Veamos algunos ejemplos.

José Gil Fortoul destaca la influencia de Rodríguez sobre Bolívar así: "le familiarizó con las obras de Spinoza, Holbach, Montesquieu, Rousseau y los enciclopedistas, en los que principalmente bebió el futuro Libertador sus teorías religiosas, filosóficas y políticas" (*Historia Constitucional de Venezuela*, tomo I, C. Heymann, 1907, p. 200); Eloy G. González habla de la educación de Simón Rodríguez: "continuó auto-instruyéndose, logrando adquirir una vasta ilustración sorprendente para su medio y su tiempo: acaso era él, en aquellos días, quien más hondamente conocía a Spinoza, Hobbes, Rousseau y los Enciclopedistas" (*Don Simón Rodríguez*, prefacio a la edición de *Defensa de Bolívar* por Simón Rodríguez, Edición de la Imprenta Bolívar, 1916, p VIII); Carlos Pereyra repite la expresión de O'Leary menos afirmativamente: "Parece que los favoritos de Bolívar fueron Hobbes, a pesar de sus tendencias monárquicas, y Spinoza, inspirador de las ideas políticas que profesó..." (*La juventud legendaria de Bolívar*, Aguilar, 1932, p. 188); Salvador de Madariaga, en su polémica obra, y con audacia, sugiere una relación más estrecha del spinozismo con la idea bolivariana del poder moral: "Bajo la dirección de su maestro, Bolívar devoró Espinoza ... [Bolívar] parece haber vislumbrado la posibilidad de hacer surgir de lo hondo del ser colectivo una como esencia del poder colectivo, el 'conato' espinoziano que toda sociedad debe poseer para perseverar en su ser; y con esta fuerza colectiva, constituir un Poder Moral..." (*Bolívar*, Hermes, 1951, p. 140, 165-6); Augusto Mijares,

con su comedida escritura, nos incita a pensar: "La seguridad con que lanza estos juicios el cuidadoso edecán del Libertador, nos hace meditar. ¿Será lícito suponer que Bolívar comentó a menudo con él los autores que cita? ... En aquellos días un hombre de pocos libros podía ser hombre de muchas ideas, porque las lecturas se dejaban sedimentar y se las saboreaba como verdadero alimento espiritual" (*El Libertador*, Edición FAV, 1967, 103-4); William Ospina, más recientemente y con su característico tono poético, acude a la metáfora corpórea: "Bolívar ... tenía la sangre demasiado encendida de ... Spinoza" (*En busca de Bolívar*, Norma, 2010, p. 22); y Luis Britto García, dibujando una especie de escena fílmica, describe así uno y otro Simón: "Dos peregrinos avanzan en 1805 por los senderos accidentados de una Italia que todavía no es Italia. El mayor de treinta y tres años, como siempre, habla febrilmente de Voltaire, de Helvecio, de Spinoza ... El más joven, de veintiún años, quizá calla ..." (*El pensamiento del Libertador. Economía y Sociedad*, Edición BCV, 2010, p. 51).

Hasta donde hemos podido averiguar, únicamente un autor se ha planteado con cierta profusión el problema de la posible relación entre el pensamiento de Bolívar y la filosofía de Spinoza. Ese autor es Rufino Blanco Fombona. Bolivariano de profunda convicción, hizo mucho por la divulgación del pensamiento de Bolívar en la primera mitad del siglo XX, especialmente en España y Francia con un enorme trabajo editorial en París y Madrid[6]. Facilitó, además, la publicación de notables intelectuales latinoamericanos en Europa y de su propia mano hay múltiples estudios sobre el Libertador. En los dos últimos ensayos

[6] *Cf.* Blanco Fombona, R., *Diarios de mi vida. Una selección*, Monte Ávila, Caracas, 2004, p. 192-193.

de Blanco Fombona sobre Bolívar, el autor hace referencia a Spinoza de manera explícita y detenida. Pasemos revista a ambos ensayos.

En el primero de ellos, titulado: *El espíritu de Bolívar (Ensayo de interpretación psicológica)* y que data de 1943, aparece un retrato de Bolívar escritor; es la ultima parte, de seis, del largo ensayo y tiene como subtítulo: *Bolívar, escritor y tribuno*. Allí afirma Blanco Fombona lo siguiente:

> En literatura es romántico. Pertenece a la familia de espíritus que provienen de Juan Jacobo. Es contemporáneo de Chateaubriand; pero sus estudios filosóficos y políticos, la lectura de Montesquieu, el conocimiento del árido Spinoza, el contacto con poetas griegos y prosadores latinos, traducidos en francés por lo común, el afecto a la transparencia y comedimiento de Voltaire, la frecuentación de Cervantes, el eclecticismo, su buen gusto y, sobre todo, lo potente, original, autónomo de su personalidad, lo salvaron siempre de caer en extravíos románticos o vestir la librea de los discípulos.[7]

No se dice más nada sobre Spinoza en este importante ensayo sobre la figura del Libertador de quien Blanco Fombona estima que tenía "conocimiento" del pensamiento de Spinoza. Y es perfectamente comprensible que no diga más. Ocurre que el fragmento de este texto donde se encuentra la referencia a Spinoza lo había escrito Blanco Fombona en 1913, treinta años antes. En efecto, ya aparece en otro texto suyo que él mismo publicó como prólogo de la edición preparada en París de los discursos

[7] Blanco Fombona, Rufino; *El espíritu de Bolívar (Ensayo de interpretación psicológica)*, Introducción al libro: Bolívar, Simón; *Escritos políticos*, Editorial Porrúa, México, 1999, p. LXXXIII. Énfasis nuestro.

y proclamas de Bolívar[8]. Tal vez Blanco Fombona mejoró su conocimiento filosófico después de 1913 y, como veremos, otro sería el parecer en torno al "árido" Spinoza. Tres décadas pasaron pues y publica otro texto donde la referencia al filósofo, y a la misma filosofía en general, es más importante.

En efecto, Blanco-Fombona fue más explícito en ese otro texto que data de 1942. Se trata de otro estudio o ensayo titulado: *El pensamiento vivo de Simón Bolívar*. Al inicio de ese ensayo Blanco Fombona nos cuenta su manera de ver la influencia que ejerció el pensamiento de Rousseau en el de Bolívar. De hecho esa primera parte del ensayo lleva por título: "Influencia de Rousseau en el pensamiento del joven Bolívar". Según él, este último pensamiento habría superado el de Rousseau no obstante haberle servido de base para desarrollar el propio genio de Bolívar. A continuación transcribimos el largo pasaje de lo que afirma Blanco Fombona:

> De Spinoza, que recoge el caudal ideológico de su época y lo enriquece, llegan al mundo moderno ideas políticas cuya esencia iba a sobrevivir; la idea del individuo en relación con el Estado, y del Estado en relación con la comunidad de Naciones o Humanidad, fundamentándose todas estas relaciones en sentimientos de Justicia y Derecho.
>
> *Rousseau, teóricamente, adelanta sobre Spinoza; y Bolívar, prácticamente, adelanta sobre Rousseau.* Mientras Rousseau preconiza como preferibles para un régimen democrático los estados pequeños, Bolívar recomienda, funda y defiende grandes Estados. Rous-

[8] Ese prólogo lleva por título: *Bolívar, escritor*. Puede verse en nueva edición de *Discursos y proclamas* de la Biblioteca Ayacucho, 2007. La cita en cuestión está en la página 31.

seau tiene razón en preferir Estados pequeños, ya que toma por democracia el ejercicio directo del Poder Legislativo y del Poder Ejecutivo por el pueblo en masa. Bolívar sabe cómo es en el derecho de elegir, secreta y libremente, donde estriba efectivamente la Democracia y que ambos poderes los pueden ejercer, de modo indirecto, cualquier pueblo, máximo o mínimo, por delegación. Es más: Bolívar prefiere que sólo hombres muy bien preparados para la función gubernamental, técnicos, dirijan las sociedades. Una de sus preocupaciones resulta la de preparar, contra la mayoría de demócratas instintivos e ignaros, esos técnicos para la función de gobierno. De ahí su proyecto de Senado con senadores educados y preparados por el Estado. No quiso la educación para formar sabios, sino para formar hombres, elementos conscientes de una Democracia. Su preocupación no era la ciencia, sino la sociedad civil.

Pero tanto en Spinoza como en Rousseau y e*n Bolívar la base teórica es la misma;* y a pesar de tal o cual divergencia entre ellos –o contradicciones de cada teorizante consigo mismo–, persiste en los tres *algo fundamental: el hombre en sociedad debe ser libre; el Estado no puede considerarse ni el verdugo ni el tirano de los ciudadanos. El hombre no debe enajenar sus derechos sino cederlos, y sólo en parte, al Estado, en beneficio de sí mismo y de la comunidad.*[9]

Resulta asombroso que Blanco Fombona haga de Spinoza la fuente de los ideales políticos de la modernidad, cuando lo habitual en su época era remontarlos a otros filósofos como Locke, Hume, Kant o el mismo Rousseau.

[9] Blanco Fombona, Rufino; *El pensamiento vivo de Bolívar*, Ediciones El Centauro, Caracas, 2007, p. 7-8. El çenfasis es nuestro.

De hecho, es sólo recientemente que se ha desarrollado con vigor la tesis según la cual las raíces de la Ilustración, con todas sus características desplegadas en el siglo XVIII, están en la filosofía de Baruch de Spinoza[10]. Pero, notamos que el mayor esfuerzo de la afirmación de Blanco Fombona no se dirige al primordial papel del spinozismo en la constitución de la modernidad política, sino más bien su interés se concentra en mostrar la relación de Bolívar con Rousseau. Esta tesis de Blanco Fombona sobre la superación de Rousseau por parte de Bolívar, fue explorada al mismo tiempo por Mariano Picón Salas y, posteriormente, por Luis Beltrán Prieto Figueroa. Picón Salas afirmaba: "Al contacto de realidades tan violentas como las que brotaron de la guerra, un hombre que comenzó leyendo a Rousseau como Bolívar termina expresando su desengaño; busca una Filosofía social más realista"[11]. Si bien la doctrina política de Spinoza es realista, nada indica que Picón Salas haya tenido eso en mente. Del mismo modo, Prieto Figueroa afirma, la educación es su tema, "hemos comprobado la oposición del pensamiento de Rousseau y el de Bolívar en cuanto a la educación se refiere"; pero añade: "y, de soslayo, en algunos otros campos". En efecto, dice el maestro Prieto algo que incita a pensar en una referencia a la doctrina spinozista: "Es cierto que Bolívar no participaba de la ingenua creencia de Rousseau de que los hombres nacen buenos y la sociedad los corrompe, pero tampoco atendía a las fórmulas teológicas que suponen al hombre pervertido por el pecado original del cual

[10] Las obras de Jonathan Israel dan cuenta clara de esa tesis. Una versión sintetizada puede leerse en: *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, 2010.
[11] Picón Salas, Mariano, *Rousseau en Venezuela* en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 4, N° 2, 1943, pp. 195-201. *Cf.* p. 196.

sólo puede ser rescatado por la gracia, ni, como suponía Hobbes, que 'el hombre es lobo para el hombre'. Su concepto del hombre en sociedad era más modesto, porque lo mira como sujeto de derecho dentro del Estado que crea ese derecho. Dentro de este Estado la norma de cultura mide a todos por un rasero común y es el derecho positivo el que establece las sanciones para las violaciones de esa norma"[12].

Debemos reconocer que frente a Blanco Fombona nos encontramos en un *impasse* similar al que nos lleva la afirmación de O'Leary; es decir, no sabemos cuáles serían las referencias de Blanco Fombona en relación con la filosofía de Spinoza tanto en su forma general como en lo concerniente a su pensamiento político. Pero, ciertamente él dice mucho más que O'Leary. Por una parte, sostiene que la base teórica del pensamiento político de Bolívar es la misma que en Spinoza y, por otra parte, apunta nítidamente al horizonte del pensamiento spinozista desde el momento en que toma al filósofo como precursor de la modernidad. Y aunque es verdad que él señala estas dos cosas sin mayor profundidad, veremos que el texto de Blanco Fombona nos aporta preciosas pistas a seguir para intentar probar lo que nos parece un deber denominar la "hipótesis O'Leary", por respeto a la memoria de tan noble amigo verdadero del Libertador y por ser el primero en sugerir la idea.

¿Podemos dar buen fundamento a dicha hipótesis O'Leary; es decir, a la hipótesis según la cual el pensamiento político de Bolívar estaría fundado en la filosofía de Spinoza? He ahí un enorme tema que exige mucha in-

[12] Prieto F., Luis B., *El Magisterio Americano de Bolívar*, Edición de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1982. *Cf.* p. 33, p. 170.

vestigación y trabajo. Porque se trata, ni más ni menos, de confrontar toda una doctrina filosófica, la de Spinoza, rigurosa desde su fondo hasta su forma de presentación[13], con una doctrina, esencialmente política, la de Bolívar, en la que el genio que la expresa nos dejó de manera encapsulada toda una filosofía[14]. En el pensamiento de Spinoza todo está expuesto, pero poder ver ese todo es tarea magna; en el pensamiento de Bolívar no todo su pensamiento está expuesto, pero sí está allí latente exigiendo una labor hermenéutica sin par para desentrañar su filosofía. Hay un ejemplo que nos parece paradigmático: Afirma Bolívar en una breve carta de octubre de 1824 al General de La Mar, analizando si éste debería permanecer en Lima o ir al Alto Perú, "el ser *es lo primero*, lo segundo es el modo"[15]; al inicio de la *Ética* Spinoza fija estas definiciones: "Por Dios entiendo *el ser* absolutamente infinito, es decir, la sustancia" y "por *modo* entiendo las afecciones de la sustancia".

---

[13] Todos los tratados de Spinoza siguen en su exposición un orden riguroso de encadenamiento de razones. La cúspide, sin duda, la marca la *Ética* cuyo contenido decidió exponer el filósofo de manera que se siga el orden del razonamiento matemático (*more geometrico*) donde nada quede sin rigurosa demostración; aunque de lo que se trate sea el comportamiento humano: "Trataré, pues, de la naturaleza y las fuerzas de los afectos y del poder del alma sobre ellos con el mismo método con que he tratado anteriormente de Dios y del alma, y consideraré las acciones humanas y los apetitos como si se tratara de líneas, planos o cuerpos" (*Ética*, prefacio tercera parte).

[14] En la conocida carta del 20 de mayo de 1825, donde Bolívar se refiere a su formación intelectual, deja sentada su propia valoración de su estilo para la expresión de sus ideas: "Dicen que soy difuso; mejor diría que no era correcto, pues realmente no lo soy por precipitado, descuidado e impaciente: no sé cómo puede ser difuso un hombre impaciente y precipitado. *Yo multiplico las ideas en muy pocas palabras, aunque sin orden ni concierto*".

[15] Esta carta fue seleccionada por Ignacio de Guzmán Noguera para su obra "El pensamiento del Libertador", un voluminoso diccionario de ideas de Bolívar, y colocada bajo la entrada ‹Ser›; tomo II, p. 347-8, segunda edición, Ermitano editor, 1977.

De semejante trabajo, apenas podemos decir algunas cosas hasta ahora más o menos comprendidas y que están contenidas en los ensayos que aquí se presentan. El primero de ellos continúa la exploración del segundo texto de Rufino Blanco Fombona que nos permite aproximarnos a la visión teológico-política. Los dos siguientes ensayos intentan ahondar en dos temas de profunda fuerza política en el pensamiento bolivariano y en el spinozista: la visión de la democracia y la cuestión de la igualdad. Finalmente, en el cuarto ensayo, a diferencia de los tres primeros que son más analíticos, hemos querido expresar de modo sugestivo, por así decir, la conexión que nos parece más estrecha entre los espíritus libertarios del sabio-genio que fue Spinoza y del genio-sabio que fue Bolívar.

Lo teológico-político en Bolívar según Blanco Fombona

Quicquid est, in Deo est
Spinoza

El Ser es lo primero
Bolívar

El interés en mostrar que el pensamiento político de Bolívar puede emparentarse con la filosofía de Spinoza obedece a la pretensión de resolver la cuestión de saber cuál sería el fondo que pueda dar el sentido más amplio al pensamiento bolivariano entendido más allá de la política en cuanto ésta se conciba de manera solamente técnica. Para ello, nos parece de suma importancia fijar la atención en algo que, de acuerdo con Delacroix, afirmaba Bolívar:

> El arte de la política es el de precaver, y esto consiste en saber juzgar bien a los hombres y a las cosas, en el conocimiento profundo del corazón humano y de los móviles o principales motores de sus acciones.[16]

Al leer precaver (*praecavere, praecautum*) debemos entender la actitud propia de quien coloca la precaución como exigencia previa del juicio. Esa actitud se contrapone expresamente al pre-juicio. Es la actitud que se hermana con la exigencia del conocimiento. Para Bolívar, entonces, la política está fundada en la precaución (*praecautio*), la cual, a su vez, remite al conocimiento de la acción huma-

[16] Delacroix, Luis Perú; *Diario de Bucaramanga*, Ediciones Centauro, Caracas, 2005, p. 31 (relato del día 4 de mayo de 1828).

na. Pero, que la precaución remita al conocimiento no implica que el conocimiento se postule como un asunto previo, o que antecede, a la acción política quedando ambos (conocimiento y acción política) separados; pues la acción política, por intermedio de la praxis que ella conlleva, alcanza y demanda el conocimiento. Es decir que al afirmar la precaución, la precautela, como fundamento del arte de la política se invoca un conocimiento que no puede ser otro que el de la acción humana. La lengua latina es clara al respecto. Al decir *caute*, se dice reserva y cuidado o previsión de lo que pueda ser nocivo o dañino; en fin, la previsión por lo mejor y para evitar el mal no es otra cosa que tener en mente la importancia de la ética, o de la moral, en relación con la acción y con la acción política.

Es conocida ampliamente la importancia que otorgaba Spinoza a la noción de cautela: *Caute*, era no sólo la divisa de su insignia, también la actitud que mueve su pensamiento. Aunque es heredero del ejercicio de la duda metódica cartesiana, Spinoza funda toda su doctrina en un móvil más concentrado en la precaución que en la propia duda que la precaución lleva implícita[17]. Hemos de tener esto muy en cuenta al momento de comprender en qué y cómo se fundamenta la filosofía política de Spinoza. Por ahora podemos afirmar que si la política, en cuanto arte, como dice Bolívar, se funda en el arte de la cautela, es porque se concibe la política y la ética como la realización recíproca de ambas: no habría política sin ética ni ética sin política. O, quizás mejor, la política sin ética no sería una verdadera política ni la ética sin política sería una verdadera ética. Así que, para comprender bien

[17] La duda es sólo condición necesaria de la cautela, nunca es condición suficiente.

el pensamiento político de Bolívar, deberíamos proceder como si él hubiera desarrollado su propio sistema filosófico concerniente a la ética; pero, por supuesto, si intentamos la "reconstrucción" de ese su sistema, no podemos hacerlo sino a partir de los textos referidos a su acción política. Y la razón es la siguiente. Veamos.

Siempre se ha considerado que lo más próximo a un discurso propiamente filosófico que haya dejado Bolívar mismo no es otra cosa que sus discursos dirigidos a las convenciones que se enmarcaban usualmente en momentos cruciales de la legislación de las nuevas repúblicas[18]. Son esos los discursos, los textos, que han merecido el privilegio de contener lo más elaborado del pensamiento del Libertador. En ellos se ha visto, es lo dominante, la reflexión de Bolívar sobre el modo de gobierno más conveniente para las nuevas naciones de la América Meridional sobre la base del pensamiento de la Ilustración. Es esa la razón por la que, así nos parece, la mayor parte de los estudios sobre el pensamiento bolivariano se han centrado en el problema del régimen político y teniendo como referencia de fondo principalmente la filosofía política del siglo XVIII. Sin embargo, en esos textos del Libertador, y en otros no necesariamente firmados por su propia mano y referidos a la acción política, hay también muchos otros elementos que se pueden juntar e interpretar para mostrar que hay todo un sistema de pensamiento bolivariano centrado en la reflexión sobre "*el conocimiento profundo del corazón humano y de los móviles o principales motores de sus acciones*" que poco han sido tenidos en cuenta con rigor.

[18] En lo esencial, se trata de los tres o cuatro discursos que recorren toda la vida política de Simón Bolívar: el *Manifiesto de Cartagena* (1812), la *Carta de la Jamaica* (1815), el *Discurso de Angostura* (1819) y el *Discurso sobre la Constitución de Bolivia* (1826).

Un caso digno de atención es el del diario que legó Delacroix.

Hay que otorgarle un cierto privilegio al ya citado *Diario de Bucaramanga*, recogido por el General Luis Perú Delacroix en 1828, dos años antes de la muerte del Libertador; y como ya lo advertimos, también merece privilegio la interpretación que hace Blanco Fombona del pensamiento político de Bolívar. El privilegio que acordamos a esos dos textos se basa, en primer lugar, en que allí hay elementos para una interpretación de lo que pudo ser la reflexión filosófica de Bolívar en el plano más fundamental: el de la sustancia, el de la divinidad, el de la Naturaleza, el de Dios.

*

El ensayo de Blanco Fombona de 1942, "El pensamiento vivo de Bolívar", consta de seis partes. La última de ellas se titula: "Ideas religiosas del Libertador y su política con la Iglesia"[19]. Al llegar a ese punto, Blanco Fombona quiere ir más allá de la afirmación que ha reiterado desde la misma primera sección de su ensayo en la que, contrastando con Rousseau, destaca la figura de Bolívar como estadista. Así, en el inicio de la segunda sección asienta: "Para el filósofo el objeto de la vida consiste en descubrir la esencia de las cosas, la verdad; para el religioso en buscar la consustanciación con la Divinidad; para el estadista en la convivencia social, dentro del orden y la libertad".

[19] En adelante, las citas son tomadas de la edición: Blanco Fombona, Rufino; *El pensamiento vivo de Bolívar*, Ediciones El Centauro, Caracas, 2007; la sección a la que hacemos referencia está en pp. 41-57.

Y el ensayo de Blanco Fombona busca retratar a Bolívar en cuanto estadista único y ejemplar para la América. Lo reitera en páginas subsecuentes: "Bolívar, repetimos, no es un filósofo, sino un estadista"; es la primera frase de la tercera sección titulada "Concepto de hombre" en la que, no obstante su afirmación, recuerda el pasaje del Discurso de Angostura:

> Si la costumbre de mirar el género humano conducido por pastores de pueblos no disminuyese el horror de tan chocante espectáculo, nos pasmaríamos al ver a nuestra dócil especie pacer sobre la superficie del globo como viles rebaños destinados a alimentar a sus crueles conductores.[20]

Pero, enseguida nos lleva a reducir una posible interpretación filosófica al sólo plano político. Dice Blanco Fombona: "Se ha dicho que esto parece de Nietzsche y es verdad", para exclamar a renglón seguido, y refiriéndose a Bolívar:

> ¡Lo extraño es que se haya sacrificado por los hombres quien con tan amarga filosofía los considera! Pero desdén y conocimiento no equivalen a pesimismo. El hombre puede elevarse sobre sí propio a poder de ejemplos y por la educación.

Deja de lado el autor la contundente afirmación de Bolívar en relación con la condición prostituida de la humanidad, una condición histórica que le lleva a contrariar la misma naturaleza. Nos parece que Bolívar se ha referido a esa idea del 'rebaño domesticado bajo some-

[20] La cita que hace Blanco Fombona está precedida de lo siguiente, conformando un párrafo completo: *Los anales de los tiempos pasados os presentarán millares de gobiernos. Traed a la imaginación las naciones que han brillado sobre la tierra, y contemplaréis afligidos que casi toda la tierra ha sido, y aún es, víctima de sus gobiernos. Observaréis muchos sistemas de manejar hombres, mas todos para oprimirlos; y si la costumbre ...*

timiento' teniendo el cuidado de expresarla en la modalidad de un condicional histórico. Por ello dice: "Al contemplarla [la humanidad] en este estado de prostitución, parece que tenemos razón para persuadirnos que, los más de los hombres tienen por verdadera aquella humillante máxima, que más cuesta mantener el equilibrio de la libertad que soportar el peso de la tiranía. ¡Ojalá que esta máxima contraria a la moral de la naturaleza, fuese falsa! ¡Ojalá que esta máxima no estuviese sancionada por la indolencia de los hombres con respecto a sus derechos más sagrados!". Se entiende: es la indolencia de los hombres, de ningún modo un hecho natural inamovible, la causa que lleva a contrariar "la moral de la naturaleza". Pensamiento encapsulado de Bolívar, es verdad. Pero allí mismo, en el mismo párrafo está la idea: "La naturaleza, a la verdad, nos dota al nacer del incentivo de la libertad". De eso se trata, como en Spinoza, libre es "aquella cosa que existe por la sola necesidad de su naturaleza y se determina por sí sola a obrar"[21], o sea, Dios, la Naturaleza; pero eso no niega la libertad humana, esa misma cuyo "incentivo", dice Bolívar, es un don que recibimos precisamente de la Naturaleza. Esa libertad que exige de la humanidad remontar la pendiente de las dificultades mayores de la existencia y ante las cuales, "sea pereza, sea propensión inherente a la humanidad, lo cierto es que ella reposa tranquila", afirma el Libertador.

Insiste más adelante Blanco Fombona en la magnitud de la tarea política de la educación ciudadana señalando que Bolívar "Sabía que el hombre era un mono

[21] *Ética*, def. 7, parte 1.

malo. Pero no se limita como otros a saberlo. Máximo anhelo suyo fue elevarlo moralmente". Y así, en casi todo el ensayo, quedan sin más elaboración buenos destellos de una aproximación al pensamiento filosófico del Libertador. ¿Elevar moralmente? Sí: elevar moralmente la condición humana natural, no la de una maldad intrínseca, ni tampoco la de un buen salvaje puro, sino la de una mecánica de los afectos que puede conducirse con apoyo en la razón; es decir, que se le puede hacer obedecer a lo que Bolívar denomina, en la Carta de Jamaica, "un deseo racional" contrapuesto a "un raciocinio probable"[22]. Así enmarca el Libertador su manera de responder por los eventos futuros. Sabe que sólo puede "aventurar algunas conjeturas" que no vacila en caracterizar como "arbitrarias", pero a las que, sin embargo, se esfuerza en que sean neutralizadas por el buen uso de la razón que somete al control el deseo de cuanto resulta agradable en el presente sin guía de la razón[23]. Pero, no escapa a la lucidez de Blanco Fombona preguntarse por la filosofía propia de Bolívar. ¿Qué dice, entonces, en la última parte de su ensayo, allí donde explícitamente se hace esa pregunta y da su respuesta?

---

[22] *Carta de Jamaica*, en *Siete documentos esenciales*, edición de J. L. Salcedo Bastardo, OCI, 1975, p. 47. Nos referimos a este pasaje, con más detenimiento, en otro ensayo más adelante. Señalemos por ahora lo siguiente: Se ha sugerido que la expresión "deseo racional" sea un error de transcripción y en su lugar se lea "deseo irracional". La sugerencia es de Francisco Cuevas Cancino en su "Una nueva versión española de la Carta de Jamaica" (*Historia Mexicana*, Vol. 23, No. 1, 1973, pp. 145-175). La nueva versión es una traducción al español de una versión en inglés, en borrador, que se cree auténtica; importante borrador, sin duda, pues nunca se ha conocido el texto original. Es sólo una sugerencia de lectura que Cuevas Cancino anota al pie, pues la expresión en inglés es la misma. Pensamos que tal sugerencia es errónea, por la razón que damos a continuación.

[23] En términos de Spinoza: "no es de extrañar que el deseo que brota del conocimiento del bien y el mal, en lo que respecta al futuro, pueda ser reprimido muy fácilmente por el deseo de cosas que son actualmente agradables"; *Ética*, pte. 4, prop. 62, escolio.

Comienza esa sección reiterando su apreciación: "Bolívar no es un filósofo, como hemos repetido, sino un reformador político. Un jefe de revolución. Un creador y modelador de pueblos". Y para poder entrar en la materia que promete el título de esa séptima y última sección de su ensayo, a saber, sobre las ideas religiosas del Libertador, añade al final del mismo primer párrafo:

> Pero existe una filosofía natural en todos los hombres de pensamiento. ¿Cuál era la filosofía de Bolívar? ¿Qué pensaba de la divinidad, del alma, de la religión, de la vida ultraterrestre y de los nexos del individuo con la religión, con la moral y con la Divinidad?

Es evidente que cuando Blanco Fombona se pregunta por la filosofía está pensando en la doctrina relativa a la trascendencia. Como si su propia definición de lo que busca un filósofo ("la esencia de las cosas, la verdad", según citamos más arriba) fuese, tal vez en primer lugar, responder la pregunta sobre Dios. Y efectivamente él responde sobre el Libertador, tras considerarlo como "un escéptico, un volteriano, como la mayoría de los europeos de su clase en el siglo XVIII", con esta tesis: *Bolívar es panteísta.* Y explica: "el panteísmo lo lleva a la idea de Dios. Nunca fue indiferente ante la naturaleza…". Y apoyándose en el *Diario de Bucaramanga*, en un pasaje que más adelante, en el ensayo final de este libro, analizaremos con detalle[24], concluye así:

[24] Véase el ensayo *En-sueños filosóficos de Bolívar*. El pasaje del *Diario de Bucaramanga* también fue escogido por Blanco Fombona en su excelente y muy temprana selección de textos del Libertador "Bolívar pintado por sí mismo" (editada en 1913) y colocado allí bajo el título "Bolívar metafísico". La expresión "pintado por sí mismo", no lo dice Blanco Fombona, fue usada por el propio Delacroix en la presentación del *Diario* ("... yo no soy quien lo ha retratado sino es él quien se ha pintado a sí mismo sin saberlo ...").

> Tiene, pues, una idea panteísta de la divinidad; no cree en el alma, ni en el cielo ni en el infierno; y juzga en general a las religiones positivas obra de la superstición y de la impostura, mezcladas a cierta cantidad de asombro ante el misterio, de miedo a lo desconocido, natural en el hombre, y que lo ha hecho pensar en una Justicia Suprema y una Bondad Suprema que decida de las almas, premie a las unas y castigue a las otras.

Blanco Fombona deja esta afirmación asentada y, sin profundizar en las implicaciones propiamente filosóficas, continúa dando fuerza a la tesis más importante, para él, sobre el pensamiento político de Bolívar. Para ello dedica su atención a la relación del Libertador, en cuanto estadista, con la religión y, en particular, con la institucionalidad eclesiástica. Bolívar, por su condición de respetuoso de la fe, por su condición de respetuoso del culto religioso y de la importancia que ha de tener para el Estado la libertad de profesión de fe religiosa, pero también por su condición de político que entiende la importancia de apoyarse circunstancialmente en la religiosidad del pueblo de manera que valga como uno de "los medios que juzga mejores para cambiar sentimientos estrechos y retrógrados" al ser combinados con el esfuerzo de la educación ciudadana, Bolívar, repetimos, según la tesis de Blanco Fombona, actúa en el plano político estableciendo una cautelosa distancia con su convicción panteísta. En este punto se pregunta Blanco Fombona: "¿Deja por ello de actuar según el progreso de las ideas?" Y se responde: "De ningún modo. Pero, actúa como filósofo … Cede en lo adjetivo y superficial; procura que se imponga, con la colaboración del tiempo, lo sustantivo y profundo".

Pero, no responde qué quiere decir que Bolívar actúa como filósofo. Su única explicación parece consistir en la

convicción de que el Libertador se interesa en lo sustantivo y profundo. Por supuesto que queda la duda de cuál es la doctrina filosófica que se caracterizaría por tener, como rasgo esencial, esa actitud política. Pero, ¿qué es lo que Blanco Fombona llama "sustantivo y profundo"? Entendemos que el autor busca comprender que Bolívar ve algo profundo en la religión dominante en la época en América, la religión católica. Bolívar invocaría la doctrina de Cristo para profundizar en su proyecto político. Cita Blanco Fombona este pasaje que, tal vez, fue destacado por primera vez en su recopilación de proclamas y discursos bolivarianos de 1913 en París:

> Jesús, que fue la luz de la tierra, no quiso dignidades ni coronas en el mundo; él llamaba a los hombres hermanos, les enseñó la igualdad, les predicó las virtudes civiles más republicanas y les mandó ser libres, porque les amonestó que debían ser perfectos. No hay perfección en la servidumbre, ni moral en el letargo de las facultades activas de la humanidad…[25]

Esta invocación a la figura de Jesucristo es más que algo enteramente político. Es más que un medio. Es un recurso del intelecto para permitir el pasaje a lo que, de acuerdo con la tesis de Blanco Fombona, sería lo más prístino de la doctrina filosófica de Bolívar. Se trata de la fundamentación de, no más ni menos, "una nueva moral". Así lo cree Blanco Fombona:

> Bolívar había ascendido, en el osado vuelo de su espíritu, a lo más alto adonde puede aspirar un filósofo: a crear una nueva moral o a dar nuevos fundamentos a la moral existente. Trató de introducir un vigoroso

[25] Bolívar, Simón; *Discursos y proclamas*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007, (Palabras del Libertador el 9 de octubre de 1826), p. 136.

deber de Patria y fuertes sanciones colaterales en la nueva moral.

¿En qué consiste esta "nueva moral"? Blanco Fombona se conforma con dar sólo dos indicaciones. Por una parte, reitera su fundamentación en el espíritu de la doctrina de Cristo y, por otra parte, remite a las ideas del Libertador en torno a lo que, en 1819, en Angostura, proponía como un nuevo poder: el poder moral[26]. Esto es lo que finalmente afirma Blanco Fombona en su ensayo:

> Su proyecto de Poder Moral, expuesto caudalosa y claramente muchos años atrás, no obedece a otra cosa [la nueva moral]; pero se encontró con que sus compatriotas, archiconservadores, se opusieron rotundos y el proyecto no pasó en el Congreso. Lo que el Libertador había querido ir sustituyendo de espíritu religioso en la moral antigua, con un espíritu de patriotismo y exigentes deberes en la nueva moral, sus compatriotas, adscritos a la tradición, aunque ellos se creyesen tremendos y radicales revolucionarios, no lo aceptaron. Pero como no se puede vivir en pueblos semibárbaros y en épocas confusas sin una moral obligatoria y exigente, el Libertador vuelve a la moral de Cristo, –que es moral muy noble y probada– para no dejar sin un enérgico freno moral a su Patria, tan menesterosa de ello.

Como se ve hay una suerte de ambivalencia en Blanco Fombona entre la idea de una unidad en el pensamiento teológico-político del Libertador (unidad que aseguraría

---

[26] Antes citamos la escueta visión que aparece en el *Bolívar* de Salvador de Madariaga, texto posterior al de Blanco Fombona y al que no hace referencia, según la cual el poder moral se asocia al conato spinoziano desarrollando la potencia de la esencia de lo colectivo. Sobre este tema, que es central en el *Tratado político* de Spinoza, volveremos en los ensayos siguientes.

la fundamentación en el espíritu de Jesús) y la idea de una dualidad entre la creencia teológica y la consideración de los medios para el fin de la política. Pensamos que, de acuerdo con la expresión de Bolívar, citada al comienzo, sobre el arte de la política, la unidad de su pensamiento teológico-político se entendería mejor si, a diferencia de lo que postula Blanco Fombona sobre la superación de Spinoza por parte de Rousseau y luego por Bolívar mismo, se viera en la doctrina de Spinoza la unidad de criterio de fundamentación. Para sugerir con más claridad esta idea, miremos algo del contenido de la *Ética*.

Podemos partir de la idea según la cual la sociedad de los hombres se sostiene mejor en la concordia. A los hombres les resulta útil, por sobre todo, dice Spinoza, "establecer relaciones entre ellos y ligarse con los vínculos más aptos para que todos ellos se hagan uno". Es una tarea exigente que favorece el uso de la razón y es favorecida por ella. Pues, está demostrado rigurosamente por Spinoza, "sólo en cuanto que los hombres viven bajo la guía de la razón, concuerdan siempre y necesariamente en naturaleza". Ahora bien, demuestra el filósofo que "las cosas que engendran la concordia, son aquellas que se refieren a la justicia, la equidad, la honestidad. Pues aparte de aquello que es injusto e inicuo, los hombres también soportan mal lo que se tiene por deshonesto, es decir, que alguien desprecie las costumbres aceptadas por el Estado. Para fomentar el amor son necesarias, ante todo, aquellas cosas que se refieren a la religión y la piedad"[27]. De modo que la religión y la piedad, en la visión de Spinoza, cumplen el papel de estímulo de la fuente de la concordia que se traduce en amor y generosidad. Pero, ¿a qué llama más

[27] *Ética*, cap. XII y XV, parte. 4.

precisamente religión y piedad? Respuesta: "refiero a la religión cuanto deseamos y hacemos, porque somos su causa en cuanto que tenemos la idea de Dios o en cuanto que conocemos a Dios; llamo, en cambio, piedad, al deseo de hacer el bien, que surge de que vivimos según la guía de la razón"[28]. De modo que la religión y la piedad conjugan de manera armoniosa la relación entre no una fe en Dios, sino su idea o su conocimiento y la guía de la razón. Quizás Blanco Fombona en su mirada al Bolívar filósofo se mantuvo prisionero de la dualidad entre fe y razón. No hay tal dualidad en Spinoza porque su pensamiento postula coherentemente que la cúspide de la virtud y el bien es el conocimiento de Dios: "El supremo bien del alma es el conocimiento de Dios, y la suprema virtud del alma es conocer a Dios"[29]. Así que podemos pensar que, en el caso de Bolívar, su referencia a Jesús se enmarca más claramente en esta visión unitaria; visión que es perfectamente armoniosa con la exigencia de perfección a los hombres que ve Bolívar en Jesús, y del corolario que él mismo desprende: *No hay perfección en la servidumbre, ni moral en el letargo de las facultades activas de la humanidad*. De acuerdo con el pensamiento de Spinoza, la perfección requiere precisamente la liberación de la servidumbre y el desarrollo de la potencia humana para la acción; el *summum* del conocimiento, el llamado tercer género que se propone el conocimiento de las cosas en su esencia, es precisamente el camino de la perfección: "quien conoce las cosas según dicho género, pasa a la suprema perfección humana" y, como si fuera poco, se afirma al final de la obra: "la felicidad debe consistir, sin

[28] *ibid*, prop. 37, esc. 1, pte. 4.
[29] *ibid*, prop. 28, pte. 4.

duda, en que el alma esté en posesión de la perfección misma”[30]. En todo caso, con esta interpretación no se niega la idea de vincular el concepto político que formó el Libertador de un poder moral con su postura ante la religión, sino que, por el contrario, se afirma mejor que si se le piensa como una respuesta ante la exigencia de *vivir en pueblos semibárbaros y en épocas confusas* como lo creyó Blanco Fombona. Y ello en perfecta concordancia con la manera en que Bolívar, ya muy maduro su pensamiento, dice sobre la relación entre política y religión: “La religión es la ley de la conciencia, toda ley sobre ella la anula ... Los preceptos y los dogmas sagrados son útiles, luminosos, de evidencia metafísica; todos debemos profesarlos; más este deber es moral, no político ... la religión no toca a los legisladores...”[31].

Una última observación de Blanco Fombona no puede dejar de mencionarse. Se trata del tema de la muerte. Es con ese tema, como lo propone el sub-título de la sección de su ensayo, que termina el opúsculo del escritor. Insistiendo en la actitud cristiana del perdón, al recordar que en su muerte Bolívar perdona a sus enemigos, señala Blanco Fombona: “Pensaría además que, muerto el hombre, ya no existe alma que salvar”. Se refiere, él mismo lo dice, a lo asentado en el diario dejado por Delacroix: “Por lo menos así lo afirma este francés en su

[30] *ibid*, prop. 27 y prop. 33, esc., pte. 5.

[31] Mensaje al Congreso de Bolivia, 1826. Hay que señalar que Blanco Fombona cita acertadamente este texto del que desprende, para su interpretación, una sana conclusión: “[Bolívar] no trata de imponer sus ideas y menos por la fuerza. Imagina que como gobernante debe respetar, en puntos tan delicados como los de la conciencia, el sentimiento de la mayoría. Y los respeta con la más sincera y exquisita racionalidad”. Spinozianamente diríamos que el Libertador no imagina el deber de respetar sino que lo sabe y por eso lo respeta, como dice Blanco Fombona, racionalmente.

famoso *Diario*. Y digo esto, dudando de Perú de Lacroix, imbuido en filosofía materialista, porque Bolívar nunca fue de criterio estrecho y rastrero materialismo, sino hombre en quien superaron, por sobre los datos precisos de orden material, concepciones e interpretaciones de orden espiritual".

En resumen, la filosofía de Bolívar, de acuerdo con la interpretación de Blanco Fombona, es la de un escepticismo aparente tras del cual está un panteísmo que se aleja del materialismo extremo. Y colocado en medio de los extremos escéptico y materialista puro, el panteísmo bolivariano se habría apropiado un rescate de la figura de Jesucristo que le permitía tanto congeniar su sesgo espiritual con las exigencias materiales y fácticas del manejo político como enfrentar el asunto teológico.

Con este breve análisis del ensayo de Blanco Fombona hemos querido sugerir que, así como hay una hipótesis O'Leary, llamémosla de primer grado, tenemos en este otro caso una hipótesis que podemos llamar de segundo grado, por su mayor densidad, y que puede interpretarse como más sugestiva de la cercanía de la doctrina del Libertador con la filosofía de Spinoza. En todo caso, la posible interpretación de la afirmación de O'Leary por él mismo (a saber: la de ver en Bolívar una profunda inclinación por "el escepticismo y su consecuente irreligión", por lo demás lamentable para él, pero que le luce solventada en la medida en que Bolívar "creyó siempre necesario conformarse con la religión de sus conciudadanos") es retomada por Blanco Fombona pero superada al no limitarse a una visión negativa del escepticismo y contrastar esa postura con otro extremo: el del materialismo puro. La hipótesis de segundo grado debida a Blanco Fombona (a saber: la de ver en Bolívar la expresión de un pensamiento que liga

el panteísmo con la doctrina espiritual y política de Jesús) plantea, sin embargo, dificultades que no se responden bien desde la doctrina de Spinoza. Aunque este último, por una parte, fue catalogado durante siglos como ateo (y perseguidas sus obras y hombres que siguieron su influencia política) y, de modo general y más benévolo, se ha considerado su pensamiento como prototipo del panteísmo[32] y, por otra parte, sabemos que la doctrina de Jesús no le es extraña al pensamiento de Spinoza, no nos luce prometedor el camino de indagación que ofrece la hipótesis de Blanco Fombona. Damos más bien preferencia a mirar más contenidos de ambos pensamientos intentando no dejarnos arrastrar por los calificativos clasificatorios del pensamiento[33]. Eso buscamos ofrecer en los siguientes ensayos sobre los temas de la democracia y la igualdad.

---

[32] En la obra de Caracciolo Parra-León ya citada, publicada en 1939, tres años antes del ensayo de Blanco Fombona, se lee su apreciación de la filosofía de Spinoza: "la descaminada teoría metafísica del ilustre panteista holandés"; *op. cit.*, p.87.

[33] Un ejemplo: Monseñor Nicolás Navarro hizo una edición, llamada acrisolada, y en verdad mutilada, del *Diario de Bucaramanga* en la que añadió unos comentarios suyos, que llamó glosas. En ellas se refiere a la hipótesis O'Leary, e interpreta así: *O›Leary habla de las influencias de D. Simón Rodríguez y de la filosofía escéptica en la mente de Bolívar, con "la irreligión consecuente", pero agrega que él "creyó siempre necesario conformarse con la religión de sus conciudadanos", lo cual está pregonando que esta religión era lo que tenía profundas raíces en su espíritu*. Según Navarro, "el Libertador poseyó una mentalidad rigurosamente católica", y ese es precisamente el tema de sus glosas. Y en cierta cercanía con la hipótesis Blanco-Fombona señala: *en Bolívar existió esa mezcla de creyente y de librepensador que tanto ha abundado en los tiempos modernos;* pero se aleja radicalmente al expresar a continuación: *pero que al fin y al cabo la fe religiosa, la vieja fe del hogar, fue lo que prevaleció en su alma, triunfando de lleno en ese contraste de la mente racionalista y del corazón cristiano*. Todo el argumento de Navarro es para explicar que la influencia de Voltaire no podía ser la del escepticismo pues, según afirma, "en las pocas veces que el nombre de Voltaire aparece mencionado en la inmensa correspondencia del Libertador, ni una sola siquiera se le trae a cuento en su odioso carácter de enemigo del Cristianismo ...". *Cf. Diario de Bucaramanga,* edición acrisolada con introducción, notas y apéndice de glosas por Nicolás E. Navarro, Caracas, Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar, 1982, p. 247-8.

La primera Constitución de Bolívar y la cuestión de la democracia[34]

unusquisque civis nihil iure agit, nec habet practer id,
quod commun civitas decreto defendere potst
Spinoza

debemos volver al pueblo su soberanía primitiva,
para que él se reforme como quiera
Bolívar

Para intentar comprender cómo se inscribe la idea de la democracia en el pensamiento de Bolívar, seguiremos un camino de pensamiento en el que, hasta donde conocemos, no ha sido explorada tal inscripción; nos referimos al de la posible relación con la manera en que Spinoza trató esa misma idea. Esta primera exploración, al menos de nuestra parte, no tiene mayor pretensión que la de un esbozo, como el boceto de un paisaje, que permita generar algunas hipótesis para la investigación más elaborada.

En primer plano, en ese paisaje, veamos a Spinoza. Recordemos la fórmula del gran filósofo del siglo XVII: *omnino absolutum imperium, quod democraticum appellamus,* "este tipo de Estado absoluto en todo, que llamamos democrático"[35]. Esta es la concisa expresión de Spinoza al

---

[34] Traducción, corrección y ampliación de la conferencia, originalmente escrita en francés, presentada en el Coloquio: *Les mots du Bicentenaire: discours des constitutions, pensées politiques et esthétiques, circulations culturelles* organizado por *Les Dialogues philosophiques* en la Maison de l'Amérique Latine en París, febrero de 2010.

[35] *Tratado Político,* XI-1. Todas nuestras citas tomadas de los tratados de Spinoza son traducciones propias teniendo en cuenta distintas versiones de traducciones al español, francés e inglés. Véase la bibliografía al final de este libro.

final de su inconcluso *Tratado político* cuya redacción fue interrumpida por su temprana muerte. Por otra parte, y en el mismo tratado, Spinoza señala que "si existe un *imperium absolutum*, es precisamente aquel que detenta la multitud entera". Se trata, por supuesto, de la democracia tal y como ya la había pensado él mismo en el *Tratado teológico-político*, a saber: "la asamblea universal de los hombres que detentan colegiadamente un derecho soberano sobre todo cuanto está en su poder"[36]. Sabemos también que es mucha la bibliografía acumulada sobre las enormes dificultades planteadas tanto a la filosofía como a la ciencia política –e incluso a la historia– en relación con los textos políticos de Spinoza al momento de buscar en ellos, de manera atenta, qué dicen en lo que concierne a la cuestión de la democracia. Todo ello constituye un problema mayúsculo.

Se trata, en el fondo, del profundo problema de las relaciones entre las nociones spinozianas de *imperium*, *multitudo*, *jus naturae*, *libertas*, *potentia* y la de *democratia*. Y reuniendo todo eso, está también, por supuesto, el problema de saber si la democracia para Spinoza tiene su estatus temporal en el pasado o en el porvenir. Vale decir, si la democracia es una proyección retrospectiva como contraste de una actualidad, o bien, si ella es un proyecto de actualidad. Debemos hacer énfasis en que la redacción de la cita que hemos tomado del *Tratado político*, en relación con la democracia como *imperium absolutum*[37],

[36] *Tratado teológico-político*, 16.

[37] La noción de *imperium* se puede traducir como Ciudad (acudiendo a la clásica expresión griega *polis*) o como Estado (guiados por la expresión moderna). Mas, dependiendo del contexto, Spinoza la usa de distintos modos (estado, mando, imperio). Como *Estado*, quiere decir *potencia o poder de la multitud*; como *mando*, quiere decir lo que modernamente entendemos por Estado; como *imperio*, quiere decir lo usual en una expresión como imperio romano (*Cf.* la traducción

descansa en un condicional. La repetimos subrayando: *si* existe un *imperium absolutum*, es precisamente aquel que detenta la multitud entera. Luego, han existido, existen o podrían existir distintos géneros de *imperium*. Mas ocurre que, al inicio del *Tratado político*, el filósofo nos informa de su convicción según la cual la experiencia ya ha dicho todo en lo que concierne a los géneros de Ciudad: «es difícil creer que podamos concebir, o sea, encontrar por medio de la reflexión, algo útil para la asociación común [la comunidad organizada políticamente] que los hombres no hayan visto»; y, más precisamente, añade: «en cuanto he aplicado mi espíritu [mi reflexión, mi pensamiento] hacia la política, no he buscado demostrar algo que sea novedoso o inaudito...»[38]. Entonces, conjugando ambas sentencias, habrá que pensar que se trata de la democracia como un *imperium absolutum* jamás realizado y que no obstante no tendría nada de nuevo e inaudito. Y es que para Spinoza el trabajo filosófico concerniente a la política no se propone tarea distinta a la "de establecer y demostrar por razones ciertas e indiscutibles lo que mejor concuerda con la práctica, y deducirlo de la condición de la naturaleza humana misma". Lo que quiere decir, si entendemos bien, que Spinoza se aparta de toda filosofía (política) que sueña con la construcción de ciudades ideales. Los filósofos, dice Spinoza en las primeras líneas del *Tratado Político*, "jamás han concebido una Política que pueda ser puesta en práctica; han concebido, eso sí, algo que puede ser tenido por una quimera, buena para

de Giannini y Flisfisch, p. 140-1). En este ensayo nos referimos exclusivamente a la primera acepción.

38 *op. cit.* I-3, I-4. El argumento según el cual todos los regímenes políticos posibles ya han sido imaginados y practicados por los hombres fue utilizado por Aristóteles, contra Platón, en su *Política* (II-5). Debemos esta importante acotación al gran amigo Alain Gigandet.

instituirla en la isla de la Utopía o en la edad de oro de los Poetas, es decir, precisamente allí donde de ningún modo era necesario hacerlo". Tras Spinoza, volquemos la mirada en este paisaje, doscientos años después, hacia Bolívar. ¿Cuál es el *imperium* que el Libertador se propone constituir en la América Meridional liberándola del Imperio español?

Estamos en 1812. Al llegar a Cartagena de Indias, y con el fin de convencer a los ciudadanos y gobernantes de esa nueva república que sostiene con vigor su independencia del imperio español, Bolívar presenta un balance de la derrota de la primera república en Venezuela: "Los códigos que consultaban nuestros magistrados no eran los que podían enseñarles la ciencia práctica del Gobierno, sino los que han formado ciertos buenos visionarios que, imaginándose repúblicas aéreas, han procurado alcanzar la perfección política, presuponiendo la perfectibilidad del linaje humano. Por manera que tuvimos filósofos por Jefes; filantropía por legislación, dialéctica por táctica, y sofistas por soldados"[39]. Spinoza cierra el propio primer parágrafo de su *Tratado Político* así: "nadie es menos idóneo para gobernar una república que los teóricos o los filósofos". Los magistrados de los que habla Bolívar estuvieron apegados a la primera Constitución de Venezuela, una consecuencia del movimiento o rebelión de 1810, que fue aprobada por el primer Congreso reunido en 1811. No es otra la causa de la conmovedora afirmación de Bolívar sino justamente el régimen, el *imperium*, definido en esa Constitución.

Es sobre todo por la componente federalista de ese régimen que él guardará siempre frente a esa Constitu-

[39] *Manifiesto de Cartagena*, en *Siete documentos esenciales*, op.cit., p. 20.

ción una suerte de desconfianza. En septiembre de 1829, un año antes de su muerte, y al rechazar vivamente la idea de una monarquía como "quimera" para salvar la Gran Colombia, dice Bolívar: "tengo menos inclinación a tratar del gobierno federal; semejante forma social es una anarquía regularizada, o más bien, es la ley que prescribe implícitamente la obligación de disociarse y arruinar el Estado con todos sus individuos"[40]. Del mismo modo, en los días del debate de la primera Constitución de Venezuela, es decir, en 1811, decía desde la Sociedad Patriótica (su club revolucionario, pues él no formó parte del Congreso) su criterio de modo muy enérgico: "Se discute en el Congreso Nacional lo que debiera estar decidido. ¿Y qué dicen? Que debemos comenzar por una declaración, como si todos no estuviésemos *confederados contra la tiranía extranjera*"[41]. Si miramos más allá de la pura retórica, vemos que ya en 1811 Bolívar tiene su mente puesta en otra forma de Federación: la de las naciones americanas; pero esto lo veremos más adelante. La Federación que él critica en 1812, luego de la amarga caída de la primera República, es la que proviene de la copia que se había hecho de las Constituciones de los Estados Unidos del norte de la América. Así lo explicaba a los ciudadanos de la Nueva Granada: "entre las causas que han producido la caída de Venezuela, debe colocarse en primer lugar la naturaleza de su constitución; que era tan contraria a sus intereses como favorable a los de sus contrarios ... fue la forma federal que adoptó, siguiendo las máximas exageradas de los derechos del hombre, que autorizándolo para que

[40] Carta al General O'Leary del 13 de septiembre de 1829, *Escritos políticos*, op. cit., p. 221.
[41] En *Doctrina del Libertador*, op.cit., p. 7. Énfasis añadido.

se rija por sí mismo, rompe los pactos sociales, y constituye a las naciones en anarquía"[42]. En 1829, en la misma carta a O'Leary ya citada, llega a escribir esta fórmula tan contundente y en apariencia exagerada: "Yo pienso que mejor sería para la América adoptar el Corán que el gobierno de los Estados Unidos...", y sin embargo tiene el cuidado de añadir: "aunque es el mejor del mundo". Ocurre que es la misma consideración que ya había hecho en Cartagena en 1812: "El sistema federal, bien que sea el más perfecto y más capaz de proporcionar la felicidad humana en sociedad, es no obstante, el más opuesto a los intereses de nuestros nacientes estados"[43]. ¿Hay contradicción en el pensamiento político de Bolívar? ¿Se trata acaso, en el fondo, de un rechazo a la democracia? Si hay tal contradicción y tal rechazo, ¿fueron sostenidos durante toda su vida política? No, no hay contradicción. Él mismo muchas veces se explicó en relación con lo que, en la superficie, luce como una aversión por el federalismo a la manera de las constituciones de Norteamérica[44]. Deci-

[42] *Manifiesto de Cartagena*, *op. cit.*, p. 26, 23-24.
[43] *ibid*, p. 24.
[44] Sobre cómo la visión del Libertador opuesta al federalismo se conecta estrechamente con su visión antiimperialista (teniendo en mira a los Estados Unidos de América del Norte) y con la cuestión de la democracia, hay estudios de muy alto vuelo e imprescindibles. Entre ellos destacamos: *Simón Bolívar. Integración en la libertad* del mexicano Leopoldo Zea; *Bolívar: pensamiento precursor del antiimperialismo* del cubano Francisco Pividal; *Bolivarismo y monroismo* del colombiano Indalecio Liévano Aguirre; *Bolívar, guía democrático de América* del venezolano (merideño) Humberto Tejera. En 1826, Bolívar le escribe crudamente a Páez sobre las consecuencias ya reales del apego federalista y de la postura de los falsos demócratas que divide la Gran Colombia: "Las provincias se han desenvuelto en medio de este caos. Cada una tira para sí la autoridad y el poder; cada una debería ser el centro de la nación. No hablaremos de los demócratas y de los fanáticos; tampoco diremos nada de los colores, porque al entrar en el hondo abismo de estas cuestiones el genio de la razón iría a sepultarse en él como en la mansión de la muerte" (borrador del 4 de agosto de 1826 de la carta expedida el 8 de agosto; en archivodellibertador.gob.ve).

mos superficialmente, por dos razones: en primer lugar, porque detrás de su oposición a los federalistas Bolívar tiene en la mira un problema de orden histórico-cultural de las naciones nacientes y, en segundo lugar, él estaba en las condiciones de elaboración de su propia comprensión de la democracia. Sobre la base de esas razones se puede postular la hipótesis según la cual para Bolívar, en el fondo, el problema de la democracia ni consiste ni se resuelve en la mera cuestión del equilibrio de los poderes públicos constitucionales ni tampoco en la pura cuestión del sistema de elecciones.

Mas el parecer de quienes le adversan en estos asuntos es muy distinto. Sabemos que durante su vida, el Libertador recibió duras críticas a su discurso político en las que se le acusaba ora de inclinarse en su pensamiento favorablemente hacia la dictadura, la tiranía, el despotismo, la monarquía, ora de ceder en la práctica a la tentación de ellas. Bolívar mismo supo responder estas acusaciones. En 1821, después de haber liberado la Nueva Granada, y en el momento en que se aprestaba a dar la batalla definitiva por la independencia de Venezuela, le escribe al General Santander: "¿No le parece a Ud., mi querido Santander, que esos legisladores más ignorantes que malos, y más presuntuosos que ambiciosos, nos van a conducir a la anarquía, y después a la tiranía, y siempre a la ruina? ... los suaves filósofos de la legitimada Colombia [no han venido] para dar repúblicas como las griegas, romana o americana, sino para amontonar escombros de fábricas monstruosas y para edificar sobre una base gótica un edificio griego al borde de un cráter"[45]. Expresión que se entiende en el contexto del debate que ocupaba al

[45] Carta a Santander del 13 de junio de 1821, *Doctrina..., op. cit.,* p. 134.

Congreso sobre una nueva Constitución que uniría formalmente la Nueva Granada y Venezuela. Aunque, como es bien sabido, esa era una vieja idea en el pensamiento de Bolívar y sobre la cual se expresó con diáfana claridad en 1819, en el Congreso de Angostura, donde propuso su primera Constitución para Venezuela que reemplazara la originaria de 1811. Pero, regresemos a su postura de 1812 después de la derrota de la primera República venezolana. Desde ese momento se puede trazar una línea de continuidad en el pensamiento bolivariano marcado por estos dos aspectos: 1) la razón de la crítica al federalismo; 2) la idea de un proyecto de unión de las naciones del sur de América.

En Cartagena dice, en relación con el primer aspecto: "¿Qué país del mundo, por morigerado y republicano que sea, podrá, en medio de las facciones intestinas y de una guerra exterior, regirse por un gobierno tan complicado y débil como el federal? No es posible conservarlo en el tumulto de los combates y de los partidos. Es preciso que el Gobierno se identifique, por decirlo así, al carácter de las circunstancias, de los tiempos y de los hombres, que lo rodean"[46]. Y, ¿a qué circunstancias, a cuáles hombres y a cuál tiempo hace referencia el futuro Libertador? Él mismo responde: "Generalmente hablando todavía nuestros conciudadanos no se hallan en aptitud de ejercer por sí mismos y ampliamente sus derechos; porque carecen de las virtudes políticas que caracterizan al verdadero republicano; virtudes que no se adquieren en los Gobiernos absolutos [la monarquía durante la colonia, se entiende] en donde se desconocen los derechos y los deberes de los

[46] *Manifiesto de Cartagena*, p. 24.

ciudadanos"[47]. Está claro que, para Bolívar, el problema se plantea como el de las condiciones históricas y culturales de la población de las naciones que apenas están en nacimiento.

Sobre el segundo aspecto, siempre en Cartagena, la idea de Colombia, heredada de Miranda, llega a ser en la mente y la acción de Bolívar una relación que sobrepasa el mero asunto militar, o de la guerra técnicamente vista: "El honor de la Nueva Granada,... su gloria depende de tomar a su cargo la empresa de marchar a Venezuela, a libertar la cuna de la independencia colombiana, sus mártires y aquel benemérito pueblo caraqueño, cuyos clamores sólo se dirigen a sus amados compatriotas los granadinos, que ellos aguardan con una mortal impaciencia, como a sus redentores"[48]. Pero estos dos asuntos los verá con extraordinaria lucidez después de su no menos extraordinaria Campaña Admirable cuando, unos meses después, sea inevitable la terrible derrota de la segunda República de Venezuela en 1814 merced a una rebelión popular; es el preciso momento en el que Bolívar comprende nítidamente la cuestión histórico-cultural que planteaba el problema del implante del federalismo[49]. Esa

---

[47] *ibidem*. Añadido propio.

[48] *ibid,* p. 30.

[49] El primero en haber destacado la característica de rebelión popular que tuvo la derrota de la segunda República ha sido Juan Uslar Pietri en su importante obra: *Historia de la rebelión popular de 1814,* Edime, Caracas-Madrid, 1972. El lector puede mirar con atención el llamado *Manifiesto de Carúpano* (escrito por Bolívar justo antes de partir al exilio por la caída de la segunda República) donde muy concisamente están abordadas las grandes interrogantes del Libertador en torno a los últimos resortes que movieron el inmenso apoyo popular a los sanguinarios jefes Rosete, Morales y Boves. En el centro de esas interrogantes, la siguiente: "No, no son los hombres vulgares los que pueden calcular el eminente valor del reino de la libertad, para que lo prefieran a la ciega ambición y a la vil codicia. De la decisión de esta importante cuestión ha dependido nuestra suerte; ella estaba en manos de nuestros compatriotas

cuestión histórico-cultural será precisamente su tema de reflexión en la soledad frente al Caribe; desde Jamaica, sus razonamientos al respecto volarán al mundo americano y europeo.

En 1815, en la célebre Carta de Jamaica, se ocupa de presentar una larga y densa explicación de la situación, en el momento, de las naciones de la América Meridional. Es en esa especie de diagnóstico dónde muestra su profunda comprensión de la ausencia de ciudadanía que él mismo resume, después de su detallado análisis, en esta formulación: "la América no estaba preparada para desprenderse de la metrópoli, como súbitamente sucedió …"[50]. ¿A quién dirige estas palabras? Pensamos que lo hace especialmente a la clase que había creído en la construcción súbita de una república democrática para la que ellos se sentían muy bien instruidos. Bolívar se da cuenta que lo que ciertamente tenían a la mano era una formación para la pasividad que impedía ejercer hasta aquello mismo que él llama una "tiranía activa": "Si hubiésemos siquiera manejado nuestros asuntos domésticos en nuestra administración interior, conoceríamos el curso de los negocios públicos y su mecanismo, y gozaríamos también de la consideración personal que impone a los ojos del pueblo cierto respeto maquinal que es tan necesario conservar en las revoluciones. He aquí por qué he dicho que estábamos privados hasta de la tiranía activa…"[51]. Es así como, con mayor profundidad, retoma su crítica al federalismo,

que pervertidos han fallado contra nosotros; de resto todo lo demás ha sido consiguiente a una determinación más deshonrosa que fatal, y que debe ser más lamentable por su esencia que por sus resultados", *Cf. Siete documentos esenciales, op. cit.*, p. 34.

[50] Bolívar, S., *Contestación de un americano meridional a un caballero de esta isla ("Carta de Jamaica")*, en *Escritos políticos*, p. 81.

[51] *ibid*, p. 80.

es decir, al primer aspecto que estamos intentando comprender. Resume lo acontecido desde 1810 así: "Todos los nuevos gobiernos marcaron sus primeros pasos con el establecimiento de juntas populares. Estas formaron en seguida reglamentos para la convocación de congresos que produjeron alteraciones importantes. Venezuela erigió un gobierno democrático y federal, declarando previamente los derechos del hombre, manteniendo el equilibrio de los poderes y estatuyendo leyes generales en favor de la libertad civil, de imprenta y otras; finalmente se constituyó un gobierno independiente. La Nueva Granada siguió con uniformidad los establecimientos políticos y cuantas reformas hizo Venezuela, poniendo por base fundamental de su constitución el sistema federal más exagerado que jamás existió…"[52]. Y, entonces, por vez primera muestra cómo la política, para él, remite a otro ámbito que aquel en que se aloja cómodamente la cuestión de un régimen cuyo interior plantea el problema del equilibrio de los poderes. En el lugar de esa cuestión, el Libertador coloca la del equilibrio entre regímenes: "No convengo en el sistema federal entre los populares y representativos, por ser demasiado perfecto y exigir virtudes y talentos políticos muy superiores a los nuestros; por igual razón rehúso la monarquía mixta de aristocracia y democracia, que tanta fortuna y esplendor ha procurado a la Inglaterra. No siéndonos posible lograr entre las repúblicas y monarquías lo más perfecto y acabado, evitemos caer en anarquías demagógicas, o en tiranías monócratas"[53]. Hay que destacar que, justo en este razonamiento, Bolívar se encuentra en el pasaje del análisis de la situación de

[52] *ibid*, p. 82.
[53] *ibid*, p. 85.

las naciones americanas a la proyección de su porvenir. Bolívar, muy conscientemente, hará este pasaje apoyándose en los argumentos de un buen racionalista que parece hablar en nombre de la filosofía de Spinoza. Anotemos que para ambos, Bolívar y Spinoza, no hay más que tres regímenes posibles: monarquía, aristocracia y democracia. Para afirmarlo, Spinoza invoca la *experientia sive praxi* ("la experiencia, o sea, la práctica"); Bolívar, por su parte, invocará el transcurrir de la historia y de la política de todas las naciones. Y si Spinoza decía que lo que buscaba no era nada de inaudito o de nuevo, sino solamente "lo que está en acuerdo del mejor modo con la práctica", Bolívar busca lo que le sea "más asequible" a las provincias americanas.

Pasemos entonces al segundo aspecto, haciendo referencia siempre a la *Carta de Jamaica* de 1815. ¿Cómo construye Bolívar la proyección del porvenir? La anuncia de esta manera: "me atrevo a aventurar algunas conjeturas... dictadas por un deseo racional, y no por un raciocinio probable"[54]. Si se comprende la relación entre deseo y razón de acuerdo con la Ética de Spinoza, nada sorprendente ni extraña resulta la afirmación de Bolívar al decir que, para él, es preferible el "deseo racional" antes que un "razonamiento" que sólo es probable; el razonamiento preferido por Bolívar es, por supuesto, el razonamiento que proviene de la necesidad. Y, para mayor claridad, agrega: "Voy a arriesgar el resultado de mis cavilaciones sobre la suerte futura de la América: no la mejor sino la que sea más asequible"[55]. Esta suerte que describe Bolívar, se estará de acuerdo en ello, es lo que solemos

[54] *ibid*, p. 80. Recuérdese lo señalado en la nota 22.
[55] *ibid*, p. 86.

llamar "profética"; erróneamente, en nuestro parecer, pues no es precisamente el deseo racional la fuente de la profecía. Veamos la descripción del porvenir que aporta Bolívar: "La Nueva Granada se unirá con Venezuela, si llegan a convenirse en formar una república central… se llamaría Colombia… Su gobierno podrá imitar al inglés: con la diferencia de que en lugar de un rey, habrá un poder ejecutivo electivo, cuando más vitalicio, y jamás hereditario, si se quiere república; una cámara o senado legislativo hereditario, que en las tempestades políticas se interponga entre las olas populares y los rayos del gobierno, y un cuerpo legislativo, de libre elección, sin otras restricciones que las de la cámara baja de Inglaterra. Esta constitución participaría de todas las formas, y yo deseo que no participe de todos los vicios… en mi opinión es [el] mejor [régimen]. Es muy posible que la Nueva Granada no convenga en el reconocimiento de un gobierno central, porque es en extremo adicta a la federación"[56]. Esto no es otra cosa que su proyecto de Constitución que propondrá en Angostura en 1819. Y luego de su evaluación de la situación de las otras provincias americanas, desde México hasta Buenos Aires, concluye: "Es una idea grandiosa pretender formar de todo el Mundo Nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo. Ya que tiene su origen, una lengua, unas costumbres y una religión, debería, por consiguiente, tener un solo gobierno que confederase los diferentes estados que hayan de formarse; mas no es posible, porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes, dividen a la América"[57]. Se ve claramente cuál es el tipo de federación que le interesa

[56] *ibid*, p. 86-7.
[57] *ibid*, p. 88.

a Bolívar. No es la federación de unas pequeñas provincias para conformar naciones frágiles, es la federación de las naciones de todo un continente bien separado de los Estados Unidos del norte de América; como él mismo se encarga de subrayarlo, se trata de la unión de naciones en la común utilidad de "tratar y discutir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las naciones de las otras tres partes del mundo"[58].

Si desde 1815 el panorama político, para Bolívar, tiene esta proyección racionalmente deseada, su práctica política deberá dar muchísimo espacio a los asuntos militares. Y a pesar de eso, le alcanzará el tiempo (*sobre la marcha siempre, en vértigo, con ritmo apresurado*; como bellamente escribió Domingo Miliani) para madurar sus ideas para el proyecto de Constitución que presentará solemnemente en la ocasión del Congreso de Angostura en 1819. Se encuentran allí, cabalmente desarrolladas, sus ideas críticas en torno al asunto del federalismo. Nos parece que en el discurso frente al Congreso, que servía de presentación de su proyecto de Constitución, Bolívar mostró lo que en su entendimiento era el fondo del problema de la democracia. Y al hacerlo, es nuestra hipótesis, reencuentra toda la configuración de la filosofía política spinozista. Algunas indicaciones nos estimulan a pensar seriamente esta hipótesis. Veamos.

Ocurre que en 1819 Bolívar nos esclarece su pensamiento en relación con la democracia en el momento en que nos habla de la "democracia absoluta". A decir verdad, su uso de la noción de "absoluto" ya había aparecido, al menos, en 1815. En efecto, en Jamaica, al referirse a la 'tiranía activa', escribe: "En las administraciones absolu-

[58] *ibidem*.

tas no se reconocen límites en el ejercicio de las facultades gubernativas"[59] y lo ejemplifica con la "monarquía absoluta" como ocaso de la monarquía constitucional. Pero, en 1819, el pensamiento de Bolívar se ha convertido en uno más complejo y más completo. Por supuesto, la praxis en medio de la guerra le ha ofrecido la ocasión de reflexionar sobre el asunto con la velocidad que exigen los acontecimientos militares. Veamos cómo profundizó en sus ideas en relación con su crítica al federalismo.

De nuevo, Bolívar no puede olvidar su incomodidad con la postura del primer Congreso constitucional de Venezuela: "El primer Congreso en su Constitución Federal más consultó el espíritu de las provincias, que la idea sólida de formar una República indivisible y central. Aquí cedieron nuestros legisladores al empeño inconsiderado de aquellos provinciales seducidos por el deslumbrante brillo de la felicidad del Pueblo Americano, pensando que las bendiciones de que goza son debidas exclusivamente a la forma de gobierno y no al carácter y costumbres de los ciudadanos. Y en efecto, el ejemplo de los Estados Unidos por su peregrina prosperidad era demasiado lisonjero para que no fuese seguido"[60]. El Libertador invoca explícitamente *L'Esprit des lois* de Montesquieu para apoyar su idea de la necesidad de la apropiación de las leyes, pero da un paso adelante y en profundidad filosófica: "Mas por halagüeño que parezca y sea en efecto este magnífico sistema federativo, no era dado a los venezolanos gozarlo repentinamente al salir de las cadenas. No estábamos preparados para tanto bien; el bien, como el mal, da la muerte cuando es súbito y excesivo. Nuestra

[59] *ibid*, p. 80.
[60] Bolívar, S., *Discurso pronunciado por el Libertador ante el Congreso de Angostura el 15 de Febrero de 1819, día de su instalación* en *Escritos políticos*, p. 123.

Constitución Moral no tenía todavía la consistencia necesaria para recibir el beneficio de un gobierno completamente representativo, y tan sublime cuanto que podía ser adaptado a una República de Santos"[61]. Nos parece, de nuevo, que es en el marco de la *Ética* de Spinoza que se puede comprender mejor cómo el bien, o el mal, excesivo y que nos alcanza de súbito es fatal. Así mismo, es en esa filosofía política que se desarrolla en continuidad de la de Maquiavelo, más que en la de Rousseau y Montesquieu, donde mejor se comprende la ilusión de una república de santos. Bolívar, en su manera parresiástica de discurrir, lo dice tomando la debida distancia de los ideales de Rousseau y privilegiando, sin duda, la visión realista de la política; es en la carta a Santander de 1821 que ya hemos citado: "…muchos quieren federación,... gustan de semejante delirio ... piensan que la voluntad del pueblo es la opinión de ellos ... es gente que vegeta con más o menos malignidad, o con más o menos patriotismo, pero todos sin ningún derecho a ser otra cosa que ciudadanos pasivos. Esta política, que ciertamente no es la de Rousseau, al fin será necesario desenvolverla para que no nos vuelvan a perder esos señores. ...Piensan esos caballeros que Colombia está cubierta de lanudos..."; y Bolívar, socráticamente, ironiza fuertemente evocando a Platón: "Por fin, por fin, han de hacer tanto los letrados, que se proscriban de la República de Colombia, como hizo Platón con los poetas en la suya"[62].

En fin, Bolívar no tiene ningún desprecio por el fondo democrático y libertario del federalismo. Nos parece que en Angostura ataca más bien las consecuencias de la

[61] *ibidem.*
[62] *op. cit.*

ilusión libertaria, de la ilusión de una libertad ilimitada, manteniendo siempre el fondo libertario republicano. Así, es manifiesto y mayúsculo su respeto y admiración por los fundamentos de la primera Constitución venezolana: "Amando lo más útil, animada de lo más justo, y aspirando a lo más perfecto al separarse Venezuela de la nación española, ha recobrado su independencia, su libertad, su igualdad, su soberanía nacional. Constituyéndose en una República Democrática, proscribió la monarquía, las distinciones, la nobleza, los fueros, los privilegios: declaró los derechos del hombre, la libertad de obrar, de pensar, de hablar y de escribir. Estos actos eminentemente liberales jamás serán demasiado admirados por la pureza que los ha dictado"[63]. La libertad, sí; lo repite, por supuesto, en 1819. Pero, como si el espíritu ateniense insuflara su mente y la mirada con la realidad, la pregunta ahora parece ser esta: ¿Cómo comprender la libertad para lo mejor en el marco de una democracia? Antes Bolívar lo había entendido: hace falta, es imprescindible, el marco de las virtudes republicanas en las costumbres, en la práctica, cierto, y no sólo en las ideas. Ahora lo expresa de manera más brillante que en 1812 en Cartagena o en 1815 en Jamaica: "Nuestra existencia política ha sido siempre nula y nos hallamos en tanta más dificultad para alcanzar la Libertad, cuanto que estábamos colocados en un grado inferior al de la servidumbre… Uncido el pueblo americano al triple yugo de la ignorancia, de la tiranía y del vicio, no hemos podido adquirir ni saber, ni poder, ni virtud. …Por el engaño se nos ha dominado más que por la fuerza; y por el vicio se nos ha degradado más bien que por la superstición… un pueblo ignorante es un ins-

[63] *Discurso de Angostura*, p. 121.

trumento ciego de su propia destrucción"[64]. De manera brevísima lo sentencia Spinoza en su *Tratado Político*: *Sed potentia et cultu decipimur*, "Somos engañados por el poder y por la cultura".

En el esfuerzo de hacer más preciso su diagnóstico, Bolívar añade algo novedoso a su propia reflexión política; es la cuestión del absoluto que anunciamos antes. Establece Bolívar una distinción muy aguda entre la democracia que llama absoluta y la democracia como horizonte de la república. Mientras que a la democracia absoluta asocia la ilusión libertaria, a la democracia como horizonte republicano asocia la idea verdadera de la libertad y la libertad verdadera. Aclaremos que esta distinción no la hace el Libertador de manera tan neta, más bien lo expresa de manera indirecta; en todo caso, nunca de manera difusa. Vale recordar algo que ya señalamos; que él respondió una vez la acusación de ser difuso en su estilo: es que yo, decía, "*multiplico las ideas en muy pocas palabras, aunque sin orden ni concierto*"[65].

¿Cómo, entonces, expresa esa distinción? Por un lado señala: "Sólo la democracia, en mi concepto, es susceptible de una absoluta libertad"; por lo tanto, la democracia como horizonte republicano, es decir, la democracia como realización de la verdadera libertad, de una libertad que sólo es absoluta como idea verdadera de libertad. Por otro lado nos muestra lo que concibe como democracia absoluta mirando la historia política: "Atenas la primera nos da el ejemplo más brillante de una democracia absoluta, y al instante, la misma Atenas nos ofrece el ejemplo más melancólico de la extrema debilidad de esta especie

[64] *ibid*, p. 119-120.
[65] *Cf.* nota 14.

de gobierno" que permite "reconocer la insuficiencia de la democracia absoluta, para regir ninguna especie de sociedad, ni aún la más culta, morigera y limitada"; y de seguidas se explica: "porque sólo brilla con relámpagos de libertad"[66], apuntando, sin duda, hacia el otro lado de su distinción. Y no se trata, para Bolívar, de la exclusividad histórica del pueblo griego en la antigüedad; generaliza: "Echad una mirada sobre las repúblicas antiguas, sobre las repúblicas modernas, sobre las repúblicas nacientes; casi todas han pretendido establecerse absolutamente democráticas y a casi todas se les han frustrado sus justas aspiraciones". Y, de nuevo, enseguida hace señal al otro lado de su distinción: "Son laudables ciertamente hombres que anhelan por instituciones legítimas y por una perfección social"[67]. Entonces, la libertad absoluta, que en su criterio racional es el corazón de la verdadera democracia, no puede ser el punto de partida sino el punto de arribo o, mejor aún, no puede ser sino el horizonte de la democracia verdadera. En otras palabras, si se toma la democracia absoluta, esa que Bolívar rechaza, como la realización de una libertad indefinida, entonces se entiende –y Bolívar así lo ve– que la idea de la república cae en los extremos tiránicos que constituyen su negación. Es por esta razón, pensamos, que Bolívar sentencia: "La libertad indefinida, la democracia absoluta, son los escollos a donde han ido a estrellarse todas las esperanzas republicanas"[68]. Entonces, para Bolívar nada de democracia absoluta a secas sino más bien la libertad absoluta como horizonte de la democracia. Parece que Bolívar entendió bien lo que demuestra Spinoza: "Dios actúa con la misma libertad por

[66] *ibid*, p. 125.
[67] *ibid*, p. 131.
[68] *ibidem*.

la cual existe … él [y sólo él] actúa con una libertad absoluta"[69]. Pero, ¿qué es lo que Bolívar quiere decir más precisamente con 'insuficiencia del régimen democrático' y cómo corregirla? Esa es la pregunta esencial que se plantea Bolívar en 1819 para darle sostén firme a su proyecto de una nueva Constitución republicana.

A lo que busca construirle camino es a la buena democracia, puesto que, dice él, «Por lo mismo que ninguna forma de gobierno es tan débil como la democrática, su estructura debe ser de la mayor solidez; y sus instituciones consultarse para la estabilidad»[70]. El camino que conduce rectamente a la «libertad absoluta» debe por tanto tener cuenta de cubrir las particularidades de las nacientes naciones americanas, no sólo por causa de las condiciones histórico-culturales del Nuevo Mundo (como ya la había percibido con nitidez desde 1812) sino también por las mismas condiciones intrínsecas de la democracia. Todo ocurre como si Bolívar, más allá de la recomendación de Montesquieu, a quien cita, hubiera preferido a Spinoza en lo que concierne a la elaboración y la permanencia del derecho. Las reglas del derecho –dice el filósofo– son el alma del Estado, y añade: "el alma de un Estado son los derechos; por lo tanto, conservados estos, necesariamente se conserva el Estado. Pero los derechos no pueden mantenerse intactos a no ser que sean defendidos tanto por la razón como por el común afecto de los hombres; de lo contrario, es decir, si se apoyan en el sólo auxilio de la razón, son sin duda inválidos, y son fácilmente vencidos"[71]. Pero Bolívar parece ver aún más profundamente, como si adivinara la concepción spinozista de la democracia,

[69] *Tratado Político*, 2-7.
[70] *Discurso de Angostura*, p. 131.
[71] *Tratado Político*, X-9.

a saber: para que un régimen se sostenga bien en la razón, es necesario que no sea concebido ilusoriamente. Es por ello que Bolívar se bate contra las ilusiones de una falsa libertad en su propia fuente: «Teorías abstractas son las que producen la perniciosa idea de una libertad ilimitada»; rechazará así la concepción de una democracia pensada para hombres inexistentes: «¿quién ha dicho a los hombres que ya poseen toda la sabiduría, que ya practican toda la virtud, que exigen imperiosamente la liga del poder con la justicia? ¡Ángeles, no hombres pueden únicamente existir libres, tranquilos y dichosos, ejerciendo todos la Potestad Soberana!»[72]. Llegamos entonces a la conclusión de que, para Bolívar, la libertad absoluta, que él iguala a la verdadera democracia, es una libertad por conquistar por el camino de la sabiduría y de las virtudes construidas en las prácticas del conjunto de la sociedad. Es en esa idea donde descansará tanto su pensamiento republicano como su proyecto constitucional. Se trata de una democracia que tiene en cuenta no sólo el derecho y la moral, sino también la potencia de la *multitude*, su unidad y su igualdad. Y esas son justamente las condiciones de realización del horizonte democrático:

> Necesitamos de la igualdad para refundir, digámoslo así, en un todo, la especie de los hombres, las opiniones políticas y las costumbres públicas ... [y] todas nuestras facultades morales no serán bastantes si no fundimos la masa del pueblo en un todo; la composición del gobierno en un todo; la legislación en un todo, y el espíritu nacional en un todo.[73]

Ese es el camino para andar en el justo medio entre el extremo de una libertad absoluta, que sólo es ilusoria

[72] *ibid*, p. 132.
[73] *ibid*, p. 125, 133.

y que Bolívar asocia a la anarquía, y el extremo del servilismo absoluto, la ausencia de libertad, que Bolívar asocia al despotismo, a la tiranía. A este justo medio lo llama «la suprema libertad social»[74].

Terminaremos diciendo, y esto no es más que otra hipótesis, que esta idea bolivariana de «libertad social» podría muy bien ponerse en relación con la difícil problemática que dejara abierta Spinoza de la conexión entre la *multitude* y el *absolutum imperium* que es para él la democracia. Quizá Bolívar entendió cabalmente que el lugar de la multitud no debía asimilarse, como lo hacían tantos «suaves filósofos» de la Colombia de su época, a la marginalización del pueblo entendido como *plebe* o *vulgo*. Estaba más ubicado en la línea y en el linaje de los ilustrados radicales que en la de los ilustrados moderados. Bolívar concluía su discurso de 1819 en Angostura pidiendo a los legisladores acordar para Venezuela «un régimen eminentemente popular». Con ello parecía mostrar el sano entendimiento de lo que dice Spinoza en su *Tratado Político*:

> Lo que he escrito quizás sea recibido con risas por quienes restringen a la sola plebe los vicios que están en todos los mortales; esto es, que en el vulgo nada es mesurado, que aterra si no teme, que la plebe o sirve con humildad o domina con soberbia, y que no tiene verdad o juicio, etcétera. Pero lo cierto es que la naturaleza es una y común para todos; no obstante, somos engañados por la potencia y la cultura... La soberbia es propia de los que dominan... y si en el vulgo nada es mesurado, aterra si no teme, se debe a que

[74] Al importante papel que desempeña la noción de igualdad en este razonamiento dedicaremos el ensayo *Bolívar y la igualdad* que aparece a continuación en este mismo libro.

> la libertad y la esclavitud no se mezclan fácilmente. Que la plebe no tenga ninguna verdad ni juicio no es asombroso, cuando los asuntos principales del Estado se conducen a escondidas de ella misma, y ella sólo conjetura a partir de las pocas cosas que no pueden ocultarse, pues suspender el juicio es una rara virtud. Por consiguiente, querer hacer todas las cosas a espaldas de los ciudadanos y que no den juicios erróneos sobre las mismas, ni que todas las cosas sean interpretadas torcidamente, es una suprema arrogancia. Pues, si la plebe pudiera moderarse y suspender el juicio sobre cosas poco conocidas, o juzgar correctamente las cosas por los pocos conocimientos de que dispone, sería sin duda más digno que gobernara a que fuera gobernada.[75]

Sólo nos resta señalar finalmente que la idea de Bolívar de la «suprema libertad social» constituye seguramente, para él, una solución parcial a lo que podríamos llamar el problema filosófico de toda su vida. Es un problema que, de acuerdo con lo escrito por su maestro, Simón Rodríguez, su Sócrates –como le llamaba–, Bolívar formuló para sí mismo en 1805 en Roma cuando juró frente a su maestro consagrarse a la liberación de su patria; es la pregunta por una "misteriosa incógnita" que en esa ocasión del juramento la habría expresado con su pensamiento así:

> En cuanto a resolver el gran problema del hombre en libertad, parece que el asunto ha sido desconocido y que el despejo de esa misteriosa incógnita no ha de verificarse sino en el Nuevo Mundo.

[75] *Tratado Político*, VII-27.

En esos años de 1804 y 1805 Bolívar vivió en París la etapa más excitante y fulgurante para la mente de su juventud... Será ese el tema del ensayo *En-sueños filosóficos de Bolívar* que se ofrece al final de este libro.

Bolívar y la igualdad[76]

aequalitas, qua semel exuta communis libertas necessario perit
Spinoza

la igualdad que es la materia y sin la cual no hay nada justo,
ni útil por lo mismo
Bolívar

Alejado de todo poder, un mes antes de morir, Bolívar describía así a quienes tenían a su cargo la Gran Colombia ya rota en pedazos: "Desde aquí estoy oyendo a esos ciudadanos que *todavía son colonos y pupilos de los forasteros*: unos son venezolanos, otros granadinos, otros ingleses, otros peruanos, y quién sabe de qué otras tierras los habrá también. Y después ¡qué hombres! Unos orgullosos, otros déspotas y no falta quien sea también ladrón; todos ignorantes, sin capacidad alguna para administrar."[77]. Se trataba de la élite que degradó fuertemente toda la esperanza de la revolución. Para Bolívar, en el fondo, ese fenómeno tocaba la cuestión de la igualdad tal como él la comprendía siguiendo el pensamiento de la Ilustración. Fue la cuestión central que aquella élite no comprendió, ni tampoco la comprendieron las élites posteriores.

[76] Texto traducido, corregido y ampliado de una versión primaria redactada en francés y presentada en el 2ème *Colloque sur le Bicentenaire des indépendances Américaines* organizado por *Les Dialogues Philosophiques* en la Maison de l'Amérique Latine, París, abril de 2010.
[77] Carta del 9 de noviembre de 1830 al General Juan José Flores; *Doctrina del Libertador*, Ediciones Biblioteca Ayacucho, Caracas, p. 273.

De acuerdo con lo que nos cuenta Perú Delacroix en su *Diario de Bucaramanga*, Bolívar le expuso ese grueso problema dos años antes, en 1828. Era el momento de la Convención que debía dar forma a una nueva Constitución para consagrar el fin de la unidad gran colombiana, Convención de la que Bolívar fue excluido por fuerza. Hablaba Bolívar sobre la libertad del pueblo, y dice Delacroix:

> *repetía lo que le he oído decir varias veces... a saber:* probar el estado de esclavitud en que se halla aún el bajo pueblo colombiano; probar que está bajo el yugo no sólo de los alcaldes y curas de las parroquias, sino también bajo el de los tres o cuatro magnates que hay en cada una de ellas; que en las ciudades es lo mismo, con la diferencia de que los amos son más numerosos, porque se aumentan con muchos clérigos, frailes y doctores; que la libertad y las garantías son solo para aquellos hombres y para los ricos y nunca para los pueblos, cuya esclavitud es peor que la de los mismos indios; que esclavos eran bajo la Constitución de Cúcuta y esclavos quedarían bajo cualquier otra Constitución, así fuese la más democrática; que en Colombia hay una aristocracia de rango, de empleos y de riqueza equivalente, por su influjo, pretensiones y peso sobre el pueblo, a la aristocracia de títulos y de nacimiento aun la más despótica de Europa; que en esa aristocracia entran también los clérigos, los frailes, los doctores o abogados, los militares y los ricos, pues aunque hablan de Libertad y de garantías es para ellos solos que las quieren y no para el pueblo, que, según ellos, debe continuar bajo su opresión; quieren también la igualdad, para elevarse y aparearse con los más caracterizados, pero no

> para nivelarse ellos con los individuos de las clases inferiores de la sociedad: a estos los quieren considerar siempre como sus siervos a pesar de todo su liberalismo. *Esto es en resumen todo lo que dijo Su Excelencia.*[78]

Nos permitimos imaginar un pequeño escenario. Delacroix afirma en su *Diario* que, durante esos días, Bolívar leía algunos textos filosóficos en francés. Puede ser que una noche haya encontrado a Diderot[79] para confirmar su visión. Queremos decir, al Diderot que se dirige a los "pueblos de la América Septentrional" recomendándoles: "Temed una muy desigual repartición de las riquezas que muestra un pequeño número de ciudadanos opulentos y una multitud de ciudadanos en la miseria; de allí nace la insolencia de los unos y el envilecimiento de los otros"[80]. Bolívar reencontraba una idea que desde joven sacudió su mente. Más adelante retornaremos a Diderot.

En todo caso se constata que, para el Bolívar de los últimos días, las desigualdades están siempre presentes en las nacientes naciones suramericanas, y todo indica que para él se trata de las mismas desigualdades nacidas de la conquista y de la colonización. Por lo demás es

---

[78] Luis Perú De Lacroix, *Simón Bolívar en el Diario de Bucaramanga*, Ediciones Centauro, Caracas, 2005, p. 102.

[79] Entendemos que la influencia del pensamiento spinozista en las ideas de Diderot, como parte de la ilustración radical, se pueden dar por sentadas. *Cf.* la obra de J. Israel ya citada.

[80] Diderot, Denis, *Œuvres*, tome III: *Contribution à l'histoire des deux Indes*, chapitre VI, Robert Laffont, Paris, 1995, p. 722. El libro al que contribuyó Diderot (*Histoire philosophique et politique Des Établissements & du Commerce des Européens dans deux Indes*) circuló en su tiempo como siendo sólo de Raynal. Como es evidente en la *Carta de Jamaica*, Bolívar conocía la obra histórica de Raynal: allí copia una sentencia, a propósito de la conquista de México, que se encuentra en el tomo 3 de la obra de Raynal ("*rendre aux espagnols supplice par supplice, noyer cette race d›exterminateurs dans la mer ou dans le sang*", p. 371).

claro que, en la reflexión de los dos últimos años de su vida, la nueva élite formada durante la guerra de liberación ocupa la posición de los colonizadores. Si en el plano político Bolívar se enfrentaba a la élite mostrando que el sostén de las desigualdades convenía fuertemente a las ambiciones de ella, también se puede constatar que él era prácticamente el único en adherir a esa visión crítica ya que la élite supo ordenar y engalanar su discurso para manipular la opinión de los colombianos. Tanto fue así que, por una parte, se devolvía a él su propio diagnóstico para afirmar que era él mismo quien no obedecía otra ley que "el amor desenfrenado por el poder absoluto" de lo que, precisamente, acusaba a esa élite. Tanto fue así que, por otra parte, en 1828 desde la lejana Bolivia la voz de un verdadero amigo se levantó para defenderlo: era su maestro, Simón Rodríguez, quien hacía circular un libro en copias manuscritas –no había aún imprenta en Bolivia. El libro lleva por título: *El Libertador de la América Meridional y sus compañeros de armas defendidos por un amigo de la causa social*. Dice allí Rodríguez: "(...) todavía tiene la América la desventaja de vivir aun bajo el réjimen colonial, y de fundar, *en gran parte*, sus distinciones en la diferencia de colores y en la sucesion de las razas", y añade:

Así es, que los Americanos han pasado, como en sueños*,*
del ESTUPOR de la esclavitud, al DELIRIO republicano...
la ciega SUMISION del Siervo, sin preguntar quien mandaba
ha dejenerado en ARROGANCIA de Señor, sin saber quien ha de obedecer[81].

[81] Simón Rodríguez, *La defensa de Bolívar. El Libertador del mediodía de América y sus compañeros de armas defendidos por un amigo de la causa social*, Ediciones Universidad Simón Rodríguez, Caracas, 2006, p. 184-5.

Es contra esta desigualdad tan persistente que Bolívar combatió durante toda su vida de revolucionario. Y no sorprende que lo encontremos, al final de su vida, confirmando no solamente la mutación de la esclavitud sino incluso su amplificación. Si ciertamente se puede afirmar que Bolívar perdió completamente la última batalla, también tendríamos que afirmar que él había comprendido el fondo del problema de la igualdad y la libertad. Queremos decir, el fondo filosófico; y eso, desde mucho tiempo atrás del final de su vida. Lo demuestra su constante afirmación de la igualdad de diversos sectores de la población. Hay que precisar que su pensamiento concerniente a la cuestión de la igualdad se apropió la reflexión más aguda y más radicalmente ilustrada de su época. En lo que sigue, primero quisiéramos tan solo sobrevolar la diversidad de derechos defendidos por Bolívar al respecto, citando algunos ejemplos, y luego pasar a su visión del fundamento filosófico de la cuestión de la igualdad.

En primer lugar, la esclavitud. Desde 1815 Bolívar piensa la esclavitud como asunto político colocándola bajo la égida de la constitución de los Estados: "Los Estados son esclavos por la naturaleza de su constitución o por el abuso de ella; luego un pueblo es esclavo, cuando el gobierno por su esencia o por sus vicios, holla y usurpa los derechos del ciudadano o súbdito."[82] Esa afirmación concierne sólo el principio; a ella le agrega el correspondiente diagnóstico del momento:

> ...los meridionales de este continente han manifestado el conato de conseguir instituciones liberales, y aun perfectas; sin duda, por efecto del instinto que tienen todos los hombres de aspirar a su mejor feli-

[82] *Carta de Jamaica* en *Doctrina del Libertador*, op. cit, p. 53.

> cidad posible; la que se alcanza infaliblemente en las sociedades civiles, cuando ellas están fundadas sobre las bases de la justicia, de la libertad y de la igualdad. Pero ¿seremos nosotros capaces de mantener en su verdadero equilibrio la difícil carga de una República? ¿Se puede concebir que un pueblo recientemente desencadenado, se lance a la esfera de la libertad, sin que, como a Ícaro, se le deshagan las alas, y recaiga en el abismo? Tal prodigio es inconcebible, nunca visto. Por consiguiente, no hay un raciocinio verosímil, que nos halague con esta esperanza.[83]

Se comprende claramente que Bolívar no se hacía ilusiones. Y no obstante, al año siguiente proclama la liberación de los esclavos.

1816: "Esa porción desgraciada de nuestros hermanos que ha gemido bajo las miserias de la esclavitud ya es libre. La naturaleza, la justicia y la política piden la emancipación de los esclavos; de aquí en adelante sólo habrá en Venezuela una clase de hombres, todos serán ciudadanos."[84]. Más tarde será el turno de los niños hijos de esclavos.

En 1819, cuando presenta al Congreso de Angostura el proyecto de una segunda Constitución para Venezuela, sostiene su decreto de 1816 en estos términos: "La esclavitud rompió sus grillos y Venezuela se ha visto rodeada de nuevos hijos, de hijos agradecidos que han convertido los instrumentos de su cautiverio en armas de libertad. Sí, los que antes eran esclavos, ya son libres; los que antes eran enemigos de una madrastra, ya son defensores de una patria. Encareceros la justicia, la necesidad y la beneficencia de esta medida, es superfluo, cuando vosotros

[83] *ibid*, p. 57-58.
[84] Proclama del 6 de julio de 1816 en Ocumare, en *Discursos y Proclamas*, Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 197.

sabéis la historia de los ilotas, de Espartaco y de Haití; cuando vosotros sabéis que no se puede ser libre y esclavo a la vez, sino violando a la vez las leyes naturales, las leyes políticas y las leyes civiles. Yo abandono a vuestra soberana decisión la reforma o la revocación de todos mis estatutos y decretos; pero yo imploro la confirmación de la libertad absoluta de los esclavos, como imploraría mi vida y la vida de la república."[85].

Es en 1821, involucrando ahora a toda la población de Colombia, que solicita la condición de ser libre para los hijos menores de los esclavos: "La sabiduría del Congreso general de Colombia está perfectamente de acuerdo con las leyes existentes en favor de la manumisión de los esclavos; pero ella pudo haber extendido el imperio de su beneficencia sobre los futuros colombianos que, recibidos en una cuna cruel y salvaje, llegan a la vida para someter su cerviz al yugo. Los hijos de los esclavos que en adelante hayan de nacer en Colombia deben ser libres, porque estos seres no pertenecen más que a Dios y a sus padres, y ni Dios ni sus padres los quieren infelices. El Congreso general, autorizado por sus propias leyes, y aun más, por la naturaleza, puede decretar la libertad absoluta de todos los colombianos al acto de nacer en el territorio de la República. De este modo se concilian los derechos posesivos, los derechos políticos y los derechos naturales"[86].

Pero ocurre que ya en 1820, apoyándose en el espíritu de la Constitución de Angostura que había propuesto en 1819, Bolívar proclamaba los derechos de los pueblos indígenas, de "esta parte de la población", dice, "la más vejada, oprimida y degradada". Decreta: "Se devolverá a

[85] *Discurso de Angostura*, en ibid, p. 95

[86] *Mensaje al Congreso Constituyente de Cúcuta*, 14 de julio de 1821, en *Doctrina del Libertador*, op. cit., p. 135.

los naturales [indígenas], como propietario legítimo, todas las tierras que formaban los resguardos según títulos cualquiera que sea el que aleguen para poseerla los actuales tenedores", tierras que les corresponde "por tiempo inmemorial"; "Todos los niños [hijos de indígenas] mayores de cuatro años y menores de catorce asistirán a las escuelas, donde se les enseñarán las primeras letras, la aritmética, los principios de religión y los derechos y los deberes del hombre y del ciudadano de Colombia conforme a las leyes", "escuelas que se establecerán en cada pueblo"; "ninguna persona podrá servirse de los naturales de ninguna manera, ni en caso alguno, sin pagarles el salario que antes estipulen en contrato formal celebrado a presencia y con consentimiento del juez político". Y para terminar, Bolívar convoca de manera neta y rotunda el principio de igualdad: "Los naturales, como los demás hombres libres de la República, pueden ir y venir con sus pasaportes, comerciar sus frutas y efectos, llevarlos al mercado o feria que quieran y ejercer su industria y talentos libremente, del modo que ellos elijan sin que se les impida."[87]. Años más tarde, durante la liberación del Perú, repetirá estas mismas convicciones a propósito de los indígenas.

En efecto, en 1825, Bolívar decreta los derechos de los Indígenas de Perú: "La igualdad entre todos los ciudadanos es la base de la Constitución de la República... esta igualdad es incompatible con el servicio personal que se ha exigido por fuerza a los naturales indígenas, y con las exacciones y malos tratamientos que por su estado miserable han sufrido éstos en todos tiempos por parte de los jefes civiles, curas, caciques y aún hacendados..."[88].

[87] *Decreto del 20 de Mayo de 1820*, en *Doctrina del Libertador*, op. cit., p. 119-121.
[88] *Decreto del 14 de Julio de 1825*, en *Doctrina del Libertador*, op. cit., p. 168.

Es fácil imaginar la amargura, el rencor y la rabia –por no decir el odio– de las clases más favorecidas al sentirse bombardeada por esta artillería igualitaria del Libertador. Y, todavía más, se podría agregar a estos pocos ejemplos estas frases de Bolívar concernientes a una cuestión social que debía resultar chocante para la "alta" sociedad colombiana de la época y, quizás también, para su propia clase militar y política; es la cuestión de la igualdad de las mujeres: "La mujer, la mujer… Nuestros antepasados la consideraban inferior al hombre, y nosotros la consideramos nuestra igual… Unos y otros estamos grandemente equivocados, porque la mujer nos es muy superior… Dios la ha dotado de gran perspicacia y sensibilidad, y ha puesto en su corazón fibras delicadísimas, cuerdas muy sensibles a todo lo noble y elevado"[89].

Se podría decir que, entre batalla y batalla militares, Bolívar intenta ganar la más importante de las batallas, la de la igualdad. Y es que para él no se trata sólo de una cuestión limitada a las garantías y derechos de los diversos sectores de la población. Como lo afirmó en 1826, después de la inmensa victoria en todas las grandes batallas militares y justo en el momento de la constitución de la nueva República llamada Bolivia, se trata de la cuestión de saber que la igualdad es "la ley de las leyes"; esa ley sin la cual "perecen todas las garantías, todos los derechos"[90]. Es así como, en el pensamiento político del Libertador, la igualdad es elevada a la cúspide de toda política.

¿Cuál es el fundamento filosófico en que se apoyó Bolívar para actuar y pensar de ese modo? A continuación intentaremos dar el esbozo de una respuesta.

[89] Carta de julio de 1819 citada, sin fuente, en: Chávez, H. R., *Con Marx, con Cristo, con Bolívar*, artículo del 14 de Marzo de 2010.
[90] *Mensaje al Congreso Constituyente de Bolivia*, en *Doctrina del Libertador*, *op. cit.*, p. 202.

El realismo político del Libertador parece estar fundado sobre la duda concerniente a la realización de un ideal. Tal ideal comprendía, según su propia expresión, la trilogía: "justicia, libertad e igualdad", según hemos citado antes. Ciertamente, después de la amarga derrota de las dos primeras repúblicas en Venezuela, también lo citamos ya, Bolívar se plantea esta pregunta: "¿Se puede concebir que un pueblo recientemente desencadenado, se lance a la esfera de la libertad, sin que, como a Ícaro, se le deshagan las alas, y recaiga en el abismo?". Notemos que la duda expresada en esta sentencia apunta rectamente a la libertad y no a la igualdad, no lo hace, al menos, directamente. Es como si la igualdad, ocupando la cúspide de la política, pudiese cumplirse o alcanzarse más fácilmente que la libertad. Lo que quisiéramos mostrar es que, en el pensamiento de Bolívar, si la igualdad, al igual que la libertad, es una cuestión de principios, todo pasa como si él estableciera una nítida distinción ente el principio y el derecho. Más aún, parece que esa distinción no sea otra que la establecida por Diderot a propósito de la libertad. Es la distinción que Colas Duflo ha aclarado en su libro *Diderot philosophe*: la libertad "en el sentido metafísico del término y en el sentido jurídico"[91]. Tales sentidos son extremos que nos permiten ubicar la libertad como derecho y la libertad como principio. La libertad como principio no corresponde a un extremo metafísico; si fuera el caso, no habría libertad moral porque la voluntad no escoge lo que la determina. Como bien demuestra Spinoza: "En el alma no se da ninguna voluntad absoluta o libre, sino que el alma es determinada a querer esto o aquello por una causa, que también es determinada por otra, y esta a

[91] Duflo, C., *Diderot philosophe*, Honoré Champion, París, 2003, p. 421.

su vez por otra, y así al infinito"[92]. La libertad como derecho, por su parte, no se encuentra reducida al extremo del sentido jurídico, a la mera expresión de un canon o norma jurídica. Esta distinción, en resumen, remite a la comprensión del hombre que hizo Diderot después de *Le rêve de d'Alambert.* Como Duflo la sintetiza: "no hay alma independiente (del cuerpo, de su historia, de sus pasiones, etc.); en consecuencia, no puede haber tampoco actividad independiente, auto-movimiento del alma; en consecuencia, no hay libertad [absoluta]; en consecuencia, hay un hombre modificable por las leyes, la educación, el uso de las pasiones, etc."[93]. En el fondo, es como para Spinoza, el derecho no siendo cosa distinta que la potencia o el poder. Y esta potencia, este poder, constituye para Bolívar, nos parece, la relación fundamental entre los principios de libertad y de igualdad de manera tal que la primacía corresponde a la igualdad. Podríamos entonces enunciar de nuevo nuestras hipótesis sobre la cuestión de la democracia en el pensamiento político de Simón Bolívar.

Recordemos la pregunta clave y su respuesta: ¿Cuál es el justo medio entre los extremos de una "libertad absoluta" –que no es más que ilusoria y que Bolívar asocia con la anarquía– y el servilismo total o la ausencia de toda libertad –que Bolívar asocia con el despotismo, con la tiranía? Tal justo medio lo denomina Bolívar "la suprema libertad social"[94]. Nuestra hipótesis es que en esta idea bolivariana de *libertad social* se da prioridad al principio de igualdad en su estrecha relación con el principio de

[92] Spinoza, *Ética*, 2, prop. 48.
[93] *Duflo*, C., op. cit. p 408.
[94] Como vimos en el ensayo anterior, esta pregunta y su respuesta constituyen, a nuestro entender, el centro de la reflexión que desarrolla el Libertador en el Discurso de presentación de su proyecto constitucional en Angostura en 1819.

libertad. Como hemos dicho, esa idea, además, podría albergar en su fundamento la solución al difícil problema spinozista de la relación entre la *multitud* y el *absolutum imperium* que constituye para Spinoza la democracia. Bolívar no veía bien el lugar de la multitud como lo hacían los "suaves filósofos" de su época: el *pueblo* entendido sólo como *plebe* o *vulgo*. Bolívar se ubica más en la línea y en el linaje de la Ilustración radical, marcada por el pensamiento de Spinoza, que en la línea y el linaje de la Ilustración moderada[95].

La idea o noción de "libertad social" parece tener cuño exclusivo bolivariano. Intentamos entonces sostener que cuando Bolívar apunta a la *libertad social* es al *principio de igualdad* a lo que hace referencia. Y además, si la realización de ese principio pasa por los derechos de igualdad, así como el principio de libertad pasa por la democratización, ello no es más que dos maneras distintas de decir la misma cosa. La democratización no siendo más que la extensión a la plebe, al vulgo, de las posibilidades de vivir bajo la conducta de la razón, o más rectamente, como hemos visto que lo dice Spinoza en su *Tratado Político*: "Si la plebe fuera capaz de dominarse y de suspender su juicio sobre los asuntos poco conocidos o de juzgar correctamente las cosas por los pocos datos

[95] La distinción que aquí sólo se anuncia corresponde a la desarrollada ampliamente por Jonathan Israel. En su más reciente obra (un libro de más de mil páginas) Israel se refiere al proceso de Independencia de las colonias españolas, dedicando a ello un capítulo entero, y ubica expresamente a Miranda en la corriente de la Ilustración Radical; sobre Bolívar, la referencia es más bien escueta: "B*olivar ... a lifelong disciple of Enlightenment thought -albeit of Enlightenment thought in a particular vein*" (*Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*, Oxford University Press, New York, 2011, p. 518).

[96] Spinoza, *Tratado político*, 7-27, traducción de Atilano Domínguez, Alianza, 1986, p. 159.

de que dispone, está claro que sería digna de gobernar, más que de ser gobernada"[96]. ¿Cómo, entonces, en el caso de Bolívar, se plantea la relación entre su ideal de *libertad social* y la cuestión de la igualdad en cuanto principio y derecho?

Para intentar una respuesta, nos permitimos convocar otra distinción más aguda elaborada por Denis Diderot, en el mismo texto (la *Histoire des deux Indes*) al que hicimos referencia al comienzo en un escenario imaginario relativo a las lecturas del Libertador en 1828; distinción a la que podemos aproximar las ideas de Bolívar. De hecho, es la misma distinción que se encuentra en la *Encyclopédie* después de la larga entrada, de más de dieciséis páginas, dedicadas a «*Liberté*». Diderot planteó esa distinción con ocasión de su reflexión sobre la esclavitud de los negros y lo hizo en estos términos:

> Distinguimos tres tipos de libertad: la libertad natural, la libertad civil y la libertad política; es decir, la libertad del hombre, la del ciudadano y la de un pueblo. La libertad natural es el derecho que la naturaleza ha dado a todo hombre de disponer de sí mismo, de acuerdo con su voluntad. La libertad civil es el derecho que la sociedad debe garantizar a cada ciudadano de poder hacer todo lo que no sea contrario a las leyes. La libertad política es el estado de un pueblo que no ha alienado su soberanía, y que hace sus propias leyes, o está asociado, en parte, a su legislación. La primera de las libertades es, después de la razón, el carácter distintivo del hombre.[97]

[97] Diderot, D., *op. cit.*, p. 738. En nota a pie de página, el editor señala que el texto está *presente en las ediciones de 1770, 1774 y 1780, pero con numerosos reajustes de edición en edición*.

Notemos que tanto la libertad natural como la libertad civil están definidas como un derecho, en el sentido de principio y no reducido al sentido jurídico; no así, la libertad política que aparece como un posible estado o situación histórica de un pueblo. Como ya dijimos, no se debe limitar la expresión "derecho" a una comprensión constreñida al solo espacio jurídico puesto que se refiere también a un principio entendiendo que, para Diderot, no hay separación entre derecho y potencia.

Entre estos tres tipos de libertad, y sin referirse a la libertad natural, Bolívar distinguía la libertad civil como el más alto principio. En 1819 decía: es la "libertad civil, la más preciosa, la más justa, la más necesaria. En una palabra, la única libertad, pues que sin ella las demás son nulas"[98]. En 1826, en su pensamiento político más desarrollado, establece: "La *libertad civil* es la verdadera libertad; las demás son nominales, o de poca influencia con respecto a los ciudadanos." Lo dice en el mismo pasaje, ya citado, donde establece que la igualdad es la "ley de las leyes", para más adelante afirmar: "Nadie puede romper el santo dogma de la *igualdad*"; es como si llegara hasta divinizar ese principio. De modo que debemos aclarar dos cosas estrechamente conectadas: por una parte, la relación de subordinación a la libertad civil de las otras dos libertades, la natural y la política; por otra parte, la subordinación de la libertad, en sus tres tipos, a la igualdad.

Para Bolívar, en 1826, la libertad política, en cuanto principio y de acuerdo con la definición que da Diderot, es decir, la soberanía del pueblo, ya está asegurada en América gracias al triunfo en la guerra de independencia;

[98] *Discurso de Angostura*, *op. cit.*, p. 134.

incluso lo afirmaba desde los propios inicios de la guerra en su fervoroso impulso revolucionario y su disposición a luchar contra la monarquía y el Imperio español. En todo caso, para él y por su realismo político, el ejercicio de la libertad política concebida como potencia (en su principio) sólo depende de lo concreto y circunstancial. En el caso de la América colonizada por los imperios y monarquías de la época, dependía del éxito de la guerra de independencia. En consecuencia, la libertad política, sólo en cuanto derecho, está subordinada a la libertad civil y, como se verá más adelante, tal subordinación ocurre por intermediación de la igualdad.

¿Y cómo es el caso de la libertad natural? Bolívar no se refiere expresamente a ella; lo hace sólo indirectamente por mediación de la posibilidad de acceder a los bienes de la sociedad. Pero, lo mismo que para Diderot, es una cuestión de principio. A diferencia de la libertad política, Bolívar comprende la libertad natural en cuanto principio determinada por la relación con el principio de igualdad. Ahora bien, el panorama conceptual se torna más complejo puesto que, para Bolívar, la libertad civil, que ocupa la cima subordinando la libertad natural, es ella misma dependiente de la igualdad. Esto ya era manifiesto en el pensamiento del Libertador en 1819, en el *Discurso de Angostura*: "Mi opinión es, legisladores, que el principio fundamental de nuestro sistema [la libertad civil], depende inmediata y exclusivamente de la igualdad establecida y practicada en Venezuela". Pero, además, como la libertad civil es "la verdadera libertad", habrá que entender la ecuación que Bolívar podía establecer entre libertad natural y libertad civil, por intermedio de la igualdad "establecida" en las leyes, como un asunto que por supuesto involucra los derechos, pero también por intermedio de

la igualdad concreta o, como dice Bolívar, "practicada en la nación". Y así, para descifrar la incógnita, la denominada "igualdad establecida y practicada", tenemos que construir necesariamente un cuadro coherente en el que se inscriba la noción bolivariana de "libertad social" que, como se habrá notado, no aparece en el cuadro conceptual de la libertad que ofreció Diderot.

Bolívar invoca una serie de pensadores ilustrados radicales casi siempre sin nombrarlos y sin citarlos al pie de la letra. De ese modo problematiza la noción de libertad y su relación con la igualdad. Tal problematización se expresa con claridad en su discurso de 1819: *Que los hombres nacen todos con derechos iguales a los bienes de la sociedad, está sancionado por la pluralidad de los sabios.* En lugar de hablar de libertad natural, como "derecho que la naturaleza da al hombre de disponer de sí mismo", según la definición de Diderot, Bolívar da preferencia a una natural igualdad de derechos sobre los bienes sociales. Es decir, que en lugar de inclinar la balanza hacia la voluntad del individuo, la inclina hacia la potencia, el poder, del ciudadano. Enseguida añade: *no todos los hombres nacen igualmente aptos a la obtención de todos los rangos.* Por lo tanto, hay una desigualdad concerniente a la vida social al lado de aquella igualdad natural de poder disfrutar de los bienes de la sociedad. Luego, y por contraste con esta desigualdad, distingue esa suerte de igualdad natural de la igualdad política: *Si el principio de la igualdad política es generalmente reconocido, no lo es menos el de la desigualdad física y moral.* Notemos que en la distinción aparece la exigencia de concluir que tan natural es la desigualdad en el ámbito físico y en el ámbito moral, como natural es la igualdad política. Entonces, si esta igualdad política fuese para Bolívar la libertad política, se vería con claridad que la "libertad del

pueblo", como Diderot llama a la libertad política, aparece como un dato natural de la igualdad de los derechos en relación con las ventajas de la vida social. El razonamiento de Bolívar es el mismo que aparece en la *Encyclopédie*, en la entrada dedicada a la "Igualdad natural", firmada por Jaucourt; allí podemos leer:

> Se equivoca rotundamente quien suponga que por espíritu de fanatismo yo aprobase en un Estado la quimera de la *igualdad absoluta* que pueda a penas dar nacimiento a una república ideal; sólo hablo aquí de la igualdad natural de los hombres; conozco en demasía la necesidad de las condiciones diferentes, grados, honores, distinciones, subordinaciones que deben reinar en todos los gobiernos; y añado incluso que la *igualdad natural o moral,* no se opone a ello en absoluto. En el estado de naturaleza, los hombres nacen en la igualdad, pero no podrían permanecer en ella; la sociedad hace que la pierdan y sólo pueden retornar a ella por intermedio de las leyes.[99]

Es decir que todo ocurre como si en la base del razonamiento de Bolívar operara, más claramente que en Jaucourt, la distinción de Spinoza sobre el derecho natural: "el derecho natural propio del género humano no puede concebirse sino allí donde los hombres tienen reglas de derechos comunes". Que así sea, la razón la aporta Spinoza en estos términos: "en la medida en que el derecho humano natural de cada individuo se determina por su poder y es el de uno solo, no es derecho alguno; consiste en una opinión, más que en una realidad, puesto que su garantía de éxito es nula"[100]. Es esta idea de primacía on-

[99] Jaucourt, Louis, *Encyclopédie, op. cit.* p. 926.
[100] Spinoza, o*p. cit.*, 2-15, p. 92.

tológica de la vida social, más que de la sola vida civil, la que parece importarle a Bolívar como fundamentación; en sus palabras la expresa así: *Es una inspiración eminentemente benéfica, la reunión de todas las clases en un estado, en que la diversidad se multiplicaba en razón de la propagación de la especie. Por este solo paso se ha arrancado de raíz la cruel discordia. ¡Cuántos celos, rivalidades y odios se han evitado!*[101]

El razonamiento de Bolívar expresa la misma razón que esgrime Spinoza al demostrar que "el derecho y la norma natural, bajo la cual todos los hombres nacen y viven la mayor parte de su vida, no prohíbe sino lo que nadie desea y nadie puede; no se opone ni a las riñas, ni a los odios, ni a la ira, ni al engaño, ni absolutamente a nada de cuanto aconseje el apetito"[102]. Se podría decir que esa también es la razón fundamental, en la *Encyclopédie,* para concebir la igualdad natural, "aquella que está en todos los hombres por la constitución de su sola naturaleza", como "el principio & el fundamento de la libertad".

Ahora bien, ¿Cómo piensa Bolívar, más precisamente, aquella dimensión de la desigualdad natural, o "física y moral" como la llama? ¿Y con cuál libertad la relaciona? Esa desigualdad tiene dos niveles: el primero, corresponde a la causa natural pues, "la naturaleza hace a los hombres desiguales, en genio, temperamento, fuerzas y caracteres"[103]; es decir, hay elementos de naturaleza humana que se podrían llamar "neutros" o más bien que comprometen a cada cual a sólo seguir su apetito. En relación con este nivel, Bolívar sitúa su acción legislati-

[101] Bolívar, S., *Discurso de Angostura*, *op.cit.*, p. 79.
[102] Spinoza, *op.cit*, 2-8, p. 89.
[103] Bolívar, S., *Discurso de Angostura*, *op.cit.*, p. 78.

va estableciendo en todos los dominios los derechos de igualdad. Testimonio de ello son los decretos que señalamos al comienzo. En el segundo nivel está la razón de Bolívar para fundar la desigualdad de aptitud para la obtención de rangos que corresponde a un deber de naturaleza humana: "todos deben practicar la virtud y no todos la practican; todos deben ser valerosos, y todos no lo son; todos deben poseer talentos, y todos no los poseen"[104]. Es en relación con este otro nivel que él plantea la verdadera cuestión de la libertad y de la igualdad siempre sobre la base, por supuesto, del espíritu de las leyes. Así afirma: "Las leyes corrigen esta diferencia [el segundo nivel de la desigualdad] porque colocan al individuo en la sociedad [es decir, de manera concreta, práctica] para que la educación, la industria, las artes, los servicios, las virtudes, le den una igualdad ficticia, propiamente llamada política y social". Subráyese: una *igualdad ficticia* que es *propiamente*, ya podemos decirlo, la concreta libertad, una libertad "*política y social*"[105].

Nos parece que de este modo se entiende por qué esta igualdad ficticia, artificial, no puede ser para Bolívar sino el fruto de la vida social y política. Y lo que se encuentra en su realización, es la realización de la libertad civil en el sentido en que la definía Diderot (*el derecho que la sociedad debe garantizar a cada ciudadano de poder hacer todo lo que no es contrario a las leyes*) que, es para Bolívar, como hemos insistido, el de la "verdadera libertad". Del mismo modo, la realización de la igualdad ficticia, puesto que ella es, según Bolívar, tanto moral como política, se encontrará en el límite con lo que él colocaba bajo el nombre de "libertad

[104] *ibid.*
[105] *ibid*, p. 78-79.

social"; pero, recordemos que él hace referencia a esta libertad social como el justo medio entre los extremos, solamente ideales, de la libertad absoluta y de la ausencia total de libertad, denominándola "la suprema libertad social". Creemos entonces que podemos concluir que si la libertad civil es la realización permanente de la libertad política y moral, y que esta libertad civil es la "verdadera libertad", la razón que da Bolívar es que la igualdad como "ley de leyes" comanda el principio fundamental del sistema. Es ese el sentido de la sentencia bolivariana según la cual la libertad civil "depende inmediatamente y exclusivamente de la igualdad establecida y practicada".

Para terminar, diremos que Bolívar no pensó tan diferente de Spinoza y Diderot en lo que concierne a la cuestión de la igualdad; al menos es así, si nos ubicamos en el contexto de lo que afirma Jonathan Israel en su libro *Enlightenment Contested*:

> "Lo que resulta más importante en la teoría de la igualdad de Spinoza, y luego en la de Diderot, es su rol estratégico para fundamentar toda la estructura de lo bueno y de lo malo, de la legislación y de la conducta del Estado. Si un sistema de leyes creado para la democracia, es decir, para la mayoría de la comunidad, es obedecida por todos, sostiene Spinoza, entonces tal sistema hace útil la autoridad moral; lo que quiere decir que el sistema de leyes asegura a cada cual que corresponde a su interés privado el vivir conforme a las leyes, en la medida en que su sistema de justicia está fundado en los principios de equidad e iniquidad. Se está de acuerdo, dice Spinoza, porque «quienes se encuentran instituidos [funcionarios] para poner fin a los litigios no deben preferir a nadie, sino tenerlos a todos por iguales, defender

igualmente el derecho de cada cual, sin envidiar al rico ni despreciar al pobre». La igualdad es entonces el principio fundamental de la democracia, y ésta, a pesar del riesgo constante de sucumbir a los conflictos sectarios y suponiendo la vigilancia permanente de los ciudadanos, procura la mejor perspectiva del buen vivir en un Estado bien ordenado, fundado sobre la libertad, la seguridad y la estabilidad."[106]

Del mismo modo, para Bolívar, el propósito último de un sistema de leyes en cuanto régimen político más perfecto es aquél "que crea la mayor suma de felicidad posible, la mayor suma de seguridad social y la mayor suma de estabilidad política"[107].

Si hemos sido justos en lo que hemos querido mostrar, resulta un tanto absurdo sostener la tesis de que Bolívar, al final de su vida, haya estado totalmente decepcionado por el balance de su lucha. No podría ser así, por la sencilla razón de que él se forjó una comprensión completamente racional del horizonte inagotable de la igualdad.

---

[106] Jonathan Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, 2006, p. 560-1. ("*What is remarkable in Spinoza's, and later Diderot's, theory of equality is its strategic role in buttressing the entire structure of right and wrong, the passing of laws, and the conduct of the state. When a system of laws is created by a democracy, that is by the majority of the community, and receives the allegiance of all, held Spinoza, it enjoys moral authority, that is, convinces everyone that it is in their private interest to conform to those laws to the extent that its system of justice is based on the principles of equity and inequity. One concurs, says Spinoza, because 'those appointed to judge lawsuits are required to hold all men as equal with respect to persons, and to uphold equally everyone's right, neither envying the rich, nor despising the poor'. Equality, therefore is the fundamental principle of democracy which, despite the constant risk of succumbing to sectarian strife, and provided the citizens remain vigilant, affords the best prospect of living well in a well-ordered state based on liberty, security, and stability, being the system which makes most explicit the underlying logic articulating every more or less stable state.*"). La cita de Spinoza proviene del *Tratado Teológico-político*.

[107] *Discurso de Angostura, op. cit*. La noción de «felicidad» en Bolívar puede ponerse en correspondencia con la de libertad en el sentido de la doctrina spinozista. No se aborda este complicado asunto aquí.

En-sueños filosóficos de Bolívar[108]

a Bernard Pautrat

jamás soñó vanamente; soñó para diez siglos
Fernando González

Su sueño, su utopía es ecuménica
Leopoldo Zea

Es el año de 1804. Bolívar está de vuelta en París. Tiene en sus manos un libro de poemas. Lee en voz alta unos versos inspirados por una tal Eleonora:

Aimer est un destin charmant;
C'est un bonheur qui nous enivre,
Et qui produit l'enchantement.
Avoir aimé, c'est ne plus vivre;
Hélas! c'est avoir acheté
Cette accablante vérité,
Que les serments sont un mensonge,
Que l'amour trompe tôt ou tard,
Que l'innocence n'est qu'un art,
Et que le bonheur n'est qu'un songe[109].

---

[108] Traducción corregida y ampliada de la versión original de este texto, en francés, que fue presentado el 14 de junio de 2010 como conferencia en la *Maison de l'Amérique-Latine*, en París, en el marco de los *Dialogues philosophiques* organizados por el Departamento de Filosofía de la Universidad de París 8.
[109] Parny, E., *Poésies érotiques*, «Élégie VIII». Cfr. Boucher, Gwenaëlle, *Poètes créoles du XVIIIe siècle: Parny, Bertin, Léonard*, premier volume, L'Harmattan, Paris, 2009, p. 87-88. Todas las traducciones en este texto son del autor.

Amar es un destino embrujado,
Es felicidad que embriaga
Y produce el encanto.
Haber amado, ya no es vivir;
¡Ah, desdicha! Es haber comprado
Esta agobiante verdad,
Que los juramentos son mentira
Que tarde o temprano el amor engaña
Que la inocencia es sólo un arte
Y no más que un sueño la felicidad.

Bolívar pasa el libro a otras manos. Escucha la bella Fanny leer otros versos:

Rions, chantons, ô mes amis!
Occupons-nous à ne rien faire.
Laissons murmurer le vulgaire:
Le plaisir est toujours permis.
Que notre existence légère
S'évanouisse dans les yeux.
Vivons pour nous, soyons heureux,
N'importe de quelle manière.
Un jour il faudra nous courber
Sous la main du temps qui nous presse;
Mais jouissons dans la jeunesse,
Et dérobons à la vieillesse
Tout ce qu'on peut lui dérober[110].

¡Oh, mis amigos, riamos, cantemos!
Ocupémonos de no hacer nada.
Dejemos que el vulgo murmure:

[110] Parny, E., *Poésies érotiques*, «À mes amis», ibid., p. 65.

Siempre está permitido el placer.
Que nuestra ligera existencia
En los ojos se desvanezca.
Vivamos para nosotros, seamos felices,
No importan las maneras.
Un día habrá de encorvarnos
El peso de la mano del tiempo;
Pero disfrutemos en la juventud,
Y despojemos a la vejez
Todo lo que se pueda hurtarle.

Dos años atrás, en 1802, Bolívar celebró bodas en Madrid con María-Teresa. Aún no contaban veinte años. Pocos meses después, habiendo llegado a Caracas, ella muere. Muy triste, Bolívar retorna a Europa. En París encuentra una amiga formidable. Es Fanny, la enamorada de los libros. Es ella quien le hace conocer el autor de esos versos. Es un poeta ya célebre desde antes de la Revolución y mucho más después de 1799. En estos comienzos del siglo XIX, todo el mundo sabe quién es Parny, Evariste Parny. Celebrado por Voltaire, Parny influyó en Chateaubriand y Lamartine. Hegel refiere a uno de sus poemas. Su poesía erótica y su apego a los ideales de los filósofos le abrieron la puerta del Instituto (la actual Academia Francesa) en diciembre de 1803. Sin embargo, no todo fue brillo de gloria para el poeta. Chateaubriand, que fue su amigo de juventud y quien había reconocido haber aprendido de memoria todas las *Poésies érotiques*, título del libro que leían Bolívar y Fanny, escribió años después de la muerte de Parny: *Es la imposibilidad de impedir su indolencia lo que transformó al caballero de Parny de un furioso aristócrata en un miserable revolucionario, atacando la religión perseguida y los sacerdotes llevados a la guillotina, comprando su descanso a*

cualquier precio e imponiendo a la musa que cantó a Eleonora el lenguaje de esos lugares donde Camille Desmoulins solía mercadear sus amores[111]. Parny ha sido lanzado al olvido casi total durante el siglo XIX y el siglo XX. 'Y con razón, y con derecho, y con justicia': Así lo ha dicho siempre, con arrogancia sin par, la gente bien-pensante de la sociedad y los fieles de las iglesias que no veían en los últimos libros del poeta más que el despliegue de un libertinaje convertido en blasfemia. El epicentro de la molestia era un largo poema titulado "La guerra de los dioses" publicado en 1799. Fanny amaba la poesía erótica de Parny, pero sobre todo estos otros poemas tan perturbadores del orden de la sociedad decadente. Con la misma alegría que lo hacía Fanny, Bolívar leerá esos otros poemas de Parny hasta los últimos años de su vida.

Fanny es el centro del ambiente que encuentra el joven visitante en el París de 1804. Bolívar comparte profunda amistad con esta mujer portadora de un amor por la libertad que ella sabe amasar con otra suerte de amor: ese amor, más cercano a él, a Bolívar, y del que recién conoció un fin doloroso. Próximo a él, también está un hombre portador de un gran amor por la libertad pero mezclado con otra suerte de amor que Bolívar había conocido antes de su matrimonio: el amor del intelecto. Allí está su maestro Simón Rodríguez. Entre estas dos mezclas de amores, va a operarse un cambio en la visión y la vida de Bolívar. Uno de esos días parisinos de 1804, Bolívar toma la pluma para dejar expresar su corazón. Legó así su propio testimonio de aquellos días en una muy larga carta a Fanny. He aquí algunos fragmentos:

---

[111] Citado por Jacques-Charles Lemaire en su edición de *La guerre des Dieux* de Parny, Honoré Champion, Paris, 2002, p. 25-26.

Rodríguez pensaba hacer nacer en mí la pasión a las conquistas intelectuales, a fin de hacerme su esclavo. Espantado del imperio que tomó sobre mí mi primer amor y de los dolorosos sentimientos que me condujeron a la puerta de la tumba, se lisonjeaba de que se desarrollaría mi antigua dedicación a las ciencias, pues, tenía medios para hacer descubrimientos, siendo la celebridad la sola idea de mis pensamientos. ¡Ay! el sabio Rodríguez se engaña: me juzga por él mismo. Yo llego a los veinte y un años, y no podía ocultarme por más tiempo mi fortuna; pero me lo habría hecho conocer gradualmente y de eso estoy seguro, si las circunstancias no le hubiesen obligado a hacérmela conocer de una vez. Yo no había deseado las riquezas: ellas se me presentan sin buscarlas, no estando preparado para resistir a su seducción. Yo me abandono enteramente a ellas. Nosotros somos los juguetes de *la fortuna;* a *esta grande divinidad del universo, la sola que yo reconozco* es a quien es preciso atribuir nuestros vicios y nuestras virtudes. Si ella no hubiese puesto un inmenso caudal en mi camino, *servidor celoso de las ciencias, entusiasta de la libertad, la gloria hubiese sido mi solo culto, el único objeto de mi vida.* Los placeres me han cautivado, pero no largo tiempo. La embriaguez ha sido corta, pues se ha hallado muy cerca el fastidio. Pretendéis que yo me inclino menos a los placeres que al fausto, convengo en ello; porque, me parece, que *el fausto tiene un falso aire de gloria.*

Rodríguez no aprobaba el uso que yo hacía de mi fortuna: le parecía que era mejor gastarla en instrumentos de física y en experimentos químicos; así es que no cesa de vituperar los gastos que él llama necedades frívolas. Desde entonces, me atreveré a confesarlo...

Desde entonces sus reconvenciones me molestaban y me obligaron a abandonar a Viena para libertarme de ellas. Me dirigí a Londres, donde gasté ciento cincuenta mil francos en tres meses. Me fui después a Madrid donde sostuve un tren de un príncipe. Hice lo mismo en Lisboa, en fin, por todas partes ostento el mayor lujo y prodigo el oro a la simple apariencia de los placeres.
Fastidiado de las grandes ciudades que he visitado vuelvo a París con la esperanza de hallar lo que no he encontrado en ninguna parte, *un género de vida que me convenía; pero Teresa, yo no soy un hombre como todos los demás y París no es el lugar que puede poner término a la vaga incertidumbre de que estoy atormentado. Sólo hace tres semanas que he llegado aquí y ya estoy aburrido.*
(…)
Sin embargo, no creáis que me rompa la cabeza en malas conjeturas sobre el porvenir. Únicamente los locos se ocupan de estas quiméricas combinaciones. *Sólo se pueden someter al cálculo las cosas cuyos datos son conocidos; entonces el juicio, como en las matemáticas, puede formarse de una manera exacta.*[112]

[112] Carta de S. Bolívar cuya fuente fue puesta en claro por M. Falcón-Briceño en su texto *Seis temas sobre Bolívar en Francia* (*Teresa: la confidente de Bolívar)* que hace parte de la compilación *Bolívar en Francia* editada por el Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar, Caracas, 1984. Fue publicado antes, en 1955, en el *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, tomo 38, N° 152, con el texto en francés que es su fuente: una carta a Teresa Lasney, la madre de Flora Tristán. Fue esta última quien la hizo pública en el periódico *Le voleur* de París el 31 de julio de 1838. Antes de esa publicación de Falcón-Briceño surgieron interpretaciones varias de la carta que incluyen la apreciación de que es un apócrifo. Después, Augusto Mijares sugirió esta interpretación: "quizá Bolívar escribió efectivamente [la carta], pero no con la intención de narrar hechos reales, como se ha supuesto, sino para comenzar con la colaboración de Teresa una de esas novelas en forma epistolar que entonces estaban muy de moda" (Mijares, A., *op. cit.*, p. 561).

¿Teresa? ¿Teresa o Fanny? Fanny no es Teresa. ¿O sí? Poco importa. Es Fanny a quien Bolívar tiene en mente. Más que una ʻprimaʼ, la amiga íntima, amiga en el corazón del pensamiento. ¿A dónde lo lleva el pensamiento? En el fondo, había el amor que engaña. Había también la riqueza que atormenta. Había también la gloria dudosa. Y también había una sola divinidad reconocida: la fortuna; es decir, una divinidad de tal manera dudosa que no se puede aspirar a conocer de ella la menor cosa. Pero en el centro de este complejo cuadro hay, en todo caso, una fuerza que atrae: la búsqueda de *un género de vida*, el apego a la racionalidad, la esperanza de ver el conocimiento de las cosas al alcance de la mano. Merced a esa fuerza que lo atrae, ocurrirá el cambio en el joven viudo caraqueño sobre estas tres cosas: el amor con sus engaños, la riqueza con sus tormentos y las dudas sobre la gloria.

El amor, en primer lugar. Un *primer amor* perdido que deja *sentimientos dolorosos* que conducen *a la puerta de la tumba*. Sin duda, un sentimiento que hace eco a los versos de Parny: *Esta agobiante verdad, / Que tarde o temprano el amor engaña*. No se trata de un engaño de la mujer amada, más bien de una astucia de la única divinidad reconocida, la fortuna. Pero, ¿vale la pena dejarse arrastrar por la fuerza misteriosa de esa diosa? O, tal vez, ¿por esos placeres que Bolívar dice que sólo son apariencias de amor? Ya no obra únicamente la voz del maestro que lo atormenta: *sus reconvenciones me molestaban*. Es también el florecimiento de la visión realista, naturalista, que lo acompañará y lo mantendrá atado a una fidelidad de amor completamente particular: no casarse más, a pesar de la condición de viudo que lo facilitaba. *Quise mucho a mi mujer,* dice en 1828*, y su muerte me hizo jurar no volver a casarme; he cumplido mi palabra*[113]. Por supuesto, no por ello hubo una renuncia final al amor de

una mujer. Ocurre que su visión realista lo conducirá a otro nivel del amor.

Luego, las riquezas. El giro de los eventos revolucionarios en Francia, y posteriormente en su patria, le hicieron ampliar la visión de un cambio en la manera de gastar su dinero. Ya no más los derroches en placeres aparentes. En su lugar, más bien consagrar la riqueza a la conquista de un amor más valedero ligado a la patria y no sólo a la familia. El final de su vida lo verá completamente desprovisto de riquezas, será un moribundo descamisado.

Finalmente, la gloria. Hay una especie de gloria que Bolívar cuestiona: la gloria reducida sólo al honor. Esta no valdrá nada, salvo para el fausto, para quien adora el ornato, la pompa, la ostentación. Bolívar entiende ahora que una gloria así es dudosa. Y se consagrará a la prosecución de otra gloria totalmente diferente.

24 años después, Bolívar resume este transformador momento parisino así: *muerta mi mujer y desolado yo con aquella pérdida precoz e inesperada, volví para España, y de Madrid pasé a Francia y después a Italia; ya entonces iba tomando algún interés en los negocios públicos, la política me interesaba, me ocupaba y seguía sus variados movimientos*[114]. Pero debemos entender que interesarse por los asuntos públicos, por la cosa pública, por la *res publica*, significaba para él, inmediatamente, un compromiso profundo. Tan inmediato y profundo el compromiso, que fue objeto de un juramento en Italia en 1805. Le escribirá a Rodríguez en 1824: *¿Se acuerda Ud. cuando fuimos juntos al Monte Sacro en Roma a jurar sobre aquella tierra santa la libertad de la patria? Ciertamente no habrá Ud. olvidado aquel día de eterna gloria*

[113] Bolívar, S., en *Diario de Bucaramanga* por Luis-Perú Delacroix, Ediciones Centauro, Caracas, 2005, p. 61.
[114] *Diario de Bucaramanga, op. cit.,* p. 62.

para nosotros[115]. Pero, ¿Cuál gloria tenía Bolívar en la mira en esa época?

Lo menos que se puede pensar es que la concibe ligada a un bien que se aleja enteramente de estas tres cosas ya puestas en duda por él: las riquezas, el honor y el deseo sexual. Como si las palabras latinas *divitias, honorem et libidinem* despertasen ahora ideas inesperadas para él. ¿De dónde provenían estas ideas? De Fanny, Fanny su amor. Un amor de libros, un otro amor. Fanny también leía libros raros, libros en latín… no exactamente los evangelios, ¡y sin embargo! Es como si de improviso Bolívar hubiera caído en otra astucia de la fortuna; esta vez, ¡la buena! Está a la escucha de Fanny que hace la traducción de las primeras páginas de un libro absolutamente raro y que había tenido una circulación clandestina: *De intellectus enmendatione* de Spinoza.

> (3) Estuve meditando, pues, si acaso era posible llegar al nuevo modo de vida o, cuando menos, a su certeza, sin cambiar el orden y modo ordinario de mi vida, y muchas veces lo intenté en vano. Pues lo que con mayor frecuencia se presenta en la vida y lo que los hombres, según puede inferirse de sus acciones, consideran como el bien supremo, se reduce a estas tres cosas: «divitas scilicet, honorem, atque libidinem» riquezas, honores y deseo sexual.

El filósofo explica de seguidas por qué estas tres cosas confunden el espíritu y limitan la mente impidiéndole pensar algún otro bien. Una explicación que Fanny lee procurando no mostrar su opinión en sus gestos. Bolívar, por su parte, escucha en profundo silencio:

> *En lo que atañe al d*eseo sexual, la mente queda tan suspensa de él como si descansara en un bien verdadero,

[115] Bolívar, S., carta del 19 de enero 1824, en *Doctrina del Libertador, op. cit.* p. 146.

> lo que le impide en absoluto pensar en otra cosa. Pero a este goce sucede una profunda tristeza, que si bien no pone en suspenso el espíritu, por lo menos lo perturba y embota. También la persecución de los honores y las riquezas *[Fanny mira a Bolívar con una sonrisa de ironía],* distrae no poco al espíritu, especialmente cuando se los busca por sí mismos pues entonces se les supone el bien supremo; pero el honor distrae aún más el espíritu *[Bolívar cierra sus ojos para mejor concentración]:* se le considera siempre como un bien en sí y como el fin último al que todo se encamina. Además, los honores y las riquezas no provocan arrepentimiento como el goce sexual; por el contrario, cuanto más poseemos de ellos, más aumenta nuestra alegría y, por consiguiente, nos sentimos impulsados a acrecentarlos más y más; y si por acaso se frustran nuestras esperanzas sentimos suma tristeza. Por último, los honores constituyen un gran impedimento, porque para lograrlos es necesario vivir según el criterio de las gentes, quiero decir: evitando lo que ellas ordinariamente evitan y buscando lo que de ordinario ellas buscan.[116]

Ese día, Bolívar comprendía mejor la enseñanza de Rodríguez. Si existiera un honor más allá de las pasiones, sería una gloria que no habría de ser confundida con la del fausto. Comenzó a comprender mejor que esa gloria tiene que ver con la libertad. Días después, decide alejarse de Fanny y abandonar París. Primero, Roma, a pie… y luego… lejos, muy lejos… Muy lejos, ¿para estar más cerca de Fanny? Sí. Después, ella vendrá a todas partes

[116] Spinoza, *Traité de l'amendement de l'intellect*, traducción de B. Pautrat, Allia, Paris, 2009, p. 17-19. *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de Oscar Cohan, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2006, p. 44-45.

en sueños y siempre en gran amor: leyéndole los pasajes de esos libros que ambos amaban. Se entienden los suspiros de Bolívar cuando cerca del final de su vida confiesa su recuerdo del París intelectual: *París... los queridos y afables amigos... Humboldt, Aimé Bompland, el actor de teatro François Talma, el físico y académico Joseph Gay-Lussac y, los conciertos, luego las veladas, las múltiples conversaciones;* Fanny, sí Fanny*; las tertulias y el autor François René de Chateaubriand, un bretón sarcástico y simple, como triste.* Pero Fanny, sí, ella... *(S.E. dejó un aliento en el aire)...*[117]

Bolívar y Fanny lejanos y próximos. Tocaban de cerca el verdadero amor como un secreto que permanecerá entre ellos por toda la vida y hasta después de la muerte; verdadero secreto, puesto que de eso no sabemos nada. Fanny le escribirá en 1826, evocando el adiós:

> ¿Recuerda usted mis lágrimas vertidas, mis súplicas para impedirle marcharse? Su voluntad resistió a todos mis ruegos. Ya *el amor a la gloria se había apoderado de todo su ser...* Con orgullo recuerdo sus confidencias respecto a sus proyectos para el porvenir, la sublimidad de sus pensamientos y su exaltación por la libertad. Yo valía algo en aquel tiempo, puesto que usted me encontró digna de guardar su secreto. Su resolución de alejarse de mí me hirió profundamente... He tenido y tengo aún la confianza de creer que Usted me amó sinceramente, y que *en sus triunfos como en los momentos en que corría Usted algún peligro, pensó Usted que Fanny le dirigía sus pensamientos...*[118]

[117] *Cf.* el texto atribuido a Luis Perú Delacroix como parte del *Diario de Bucaramanga*, publicado íntegramente por primera vez en 2005, que aparece en un anexo de la edición del *Diario* de 2007 de la editorial El perro y la rana, Caracas, p. 208-209.

Y Bolívar le escribe al final, es su última carta en la víspera de su muerte:

> ¿Te extraña que piense en ti al borde del sepulcro? Ha llegado la última aurora; tengo al frente el mar Caribe azul y plata, agitado como mi alma, por grandes tempestades; a mi espalda se alza el macizo gigantesco de la sierra con sus viejos picos coronados de nieve, impoluta como nuestros ensueños de 1805; por sobre mí, el cielo más bello de América, la más bella sinfonía de colores, el más grandioso derroche de luz...
>
> (…)
>
> Si yo hubiera muerto sobre un campo de batalla, dando frente al enemigo, te daría *mi gloria, la gloria que entreví a tu lado,* a los campos de un sol de primavera... Muero despreciable, proscrito, detestado por los mismos que gozaron mis favores; víctima de intenso dolor, preso de infinitas amarguras. Te dejo mis recuerdos, mis tristezas y las lágrimas que no llegaron a verter mis ojos... ¿No es digna de tu grandeza tal ofrenda?[119]

La gloria, la gloria. Creía verdaderamente en ella. ¿Cuál gloria? Lo repetirá una y mil veces. Un día de 1828 habla con sus colegas generales del ejército; entre ellos un francés, Delacroix. Este anota las palabras de Bolívar quien rememora sus días parisinos:

> La corona que se puso Napoleón en la cabeza la miré como una cosa miserable y de estilo gótico: lo que me pareció grande fue la aclamación universal y el inte-

[118] Carta de Fanny du Villars a Bolívar del 6 de abril de 1826; *Memorias del General O›Leary*, tomo XII, p. 293-294.

[119] Se trata de una carta muy discutida y que la mayoría de los especialistas consideran un apócrifo.

> rés que inspiraba su persona. Esto, lo confieso, *me hizo pensar en la esclavitud de mi país y en la gloria que cabría al que lo libertase;* pero ¡cuan lejos me hallaba de imaginar que tal fortuna me aguardaba! Más tarde, sí, empecé a lisonjearme con que algún día pudiera yo cooperar a su libertad, pero no con que haría el primer papel en tan grande acontecimiento. Sin la muerte de mi mujer no hubiera hecho mi segundo viaje a Europa, y es de creer que en Caracas o San Mateo no me habrían nacido las ideas que me vinieron en mis viajes, y en América no hubiera logrado la experiencia ni hecho el estudio del mundo, de los hombres y de las cosas que tanto me ha servido en todo el curso de mi carrera política.[120]

Se entiende: su gloria es la libertad de los otros y, haciendo un todo, la suya propia. Todo ocurre como si su vieja lectura, con Fanny, del *Tratado de la reforma del entendimiento* lo hubiera conducido en sus sueños por el camino iluminador de la *Ética* spinozista: pasar de la *servitude humana* a la *libertate humana*. No en vano ya había comprendido que el *Ordine Geometrico* sirve para algo profundo en la vida: *Sólo se pueden someter al cálculo las cosas cuyos datos son conocidos; entonces el juicio, como en las matemáticas, puede formarse de una manera exacta.* Conocer muy bien los hombres, su conducta y sus afecciones, fue para él el hilo conductor de su comprensión de la política. Lo dice, muy precisamente, hablando a Delacroix del comportamiento de sus generales: *El arte de la política es el de precaver y esto consiste en saber juzgar bien a los hombres y a las cosas, en el conocimiento profundo del corazón humano y de los móviles o principales motores de sus acciones*[121]. Fue

[120] Bolívar, S., en Delacroix, op. cit., p. 63-64.
[121] *Ibidem*, p. 31.

conociendo también la distinción entre ambición y gloria. Tiempo atrás, un día de 1824, a sus cuarenta años, le escribía a Santander esto: *Rousseau dice que a los cuarenta años la ambición conduce a los hombres; la mía, al contrario, ha terminado ya... en adelante quiero combatir por mi gloria*[122]. Esa noche bumangense de 1828, después de varias horas con Delacroix y otros militares, fue a dormir. Fanny viene en sueño como lectora, una vez más. –¡Ah! mi querido primo, hay un acuerdo perfecto entre tus opiniones sobre ese tema de la gloria y el pensamiento de Spinoza; escucha esto:

> • La Gloria es la alegría acompañada de la idea de alguna acción nuestra, que imaginamos es alabada por otros.
> • La Ambición es el Deseo inmoderado de gloria.
> • La Gloria *[y no la vana gloria]* no repugna a la razón, mas puede surgir de ella.[123]

Y Bolívar detestaba la vana gloria. Delacroix anotó lo que vio durante varios años en el carácter de Bolívar: *desprecia la vil lisonja y los bajos aduladores*. Por razones spinozistas, sin duda. En el sueño, Fanny continúa la lectura de lo que Spinoza explica y demuestra:

> Lo que se llama «vanagloria» es una satisfacción de sí mismo (Acquiescentia) sustentada sólo por la opinión del vulgo, y, al cesar ésta, cesa aquella satisfacción, es decir, cesa lo que es el bien más alto que todos aman; de donde resulta que quien se gloría en la opinión del vulgo, angustiado por una cotidiana preocupación,

[122] Bolívar, S., carta del 23 de enero de 1824, en *Doctrina del Libertador*, op. cit., p. 150

[123] Spinoza, *Ethique*, traduction de B. Pautrat, Seuil, Paris, 1999, Definición de los afectos XXX y XLIV; parte 4, prop. 58. Traducción al español sobre la base de las de Vidal Peña y Atilano Domínguez (*Ética demostrada según el orden geométrico*).

> intente esforzadamente conservar su fama. El vulgo es, en efecto, variable e inconstante, y, por tanto, si la fama no es alimentada, pronto se desvanece. Es más, como todos desean ganarse el aplauso del vulgo, tiende cada cual fácilmente a rebajar la fama ajena; de ello nace, supuesto que se compite por lo que se cree ser el supremo bien, un enorme apetito por oprimirse unos a otros de cualquier modo, y quien sale al fin vencedor se gloría más por haber causado un daño a otro que por haber obrado en provecho de sí mismo. Así, pues, esta gloria o satisfacción es realmente vana, ya que no es tal cosa.[124]

La gloria apreciada por Bolívar, de acuerdo con la opinión de Delacroix, es ahora más clara. El general francés escribe: *su ambición es por la gloria y su gloria es la de haber libertado diez millones de individuos y haber fundado tres Repúblicas*[125]. Redundante, es cierto, pero justo por referir a la libertad. Habrá que comprender, en el caso de Bolívar, la naturaleza de la relación entre gloria y libertad.

Aprendió temprano a concebir la libertad siempre subordinada a la igualdad. Se puede decir que él rubrica esta subordinación con el nombre de "libertad social". Esta libertad social la plantea como el justo medio entre los extremos, solamente ideales, de la libertad absoluta y de la ausencia total de libertad, denominándola "la suprema libertad social". De manera que resulta justo decir que, para Bolívar, si la libertad civil (la del ciudadano) es la realización permanente de la libertad política y moral, y que esta libertad civil es la "verdadera libertad", es por-

[124] *Ibid*., pte. 4, prop. 58, escolio.
[125] *Op. cit*., p.118.
[126] *Cf*. Bolívar, S., *Discurso de Angostura*, 1819; véase también el ensayo anterior *Bolívar y la igualdad*.

que la igualdad como "ley de las leyes" comanda el principio fundamental del sistema político, en cuanto condición de realización de la libertad civil. Es ese el sentido de la sentencia bolivariana según la cual la libertad civil "depende inmediata y exclusivamente de la igualdad establecida y practicada"[126]. Tenía en mente una conclusión a la que podía llegar sin haber leído nunca esta sentencia en latín escrita por Spinoza siglo y medio antes: *aequalitas, qua semel exuta communis libertas necessario perit.*[127] El elogio bolivariano de la igualdad sólo se comprende teniendo en cuenta su convicción profunda de que la libertad no tiene realidad sin el uso de la razón. Es la potencia de la razón la que abre el horizonte de la libertad humana. Es por ello que Bolívar rechazó siempre seguir las sugestiones provenientes de la ignorancia y de toda falsa especie de libertad. Estas sucintas palabras escritas a Fanny en 1804: *no creáis que me rompa la cabeza en malas conjeturas sobre el porvenir. Únicamente los locos se ocupan de estas quiméricas combinaciones*, encontrarán eco en 1828 al dirigir a Delacroix palabras más sopesadas, muy filosóficas, que lo llevan a pensar en Fanny:

> Sócrates llamaba a sus presentimientos su demonio; yo no tengo tal demonio porque poco me preocupan. Estoy convencido de que los sucesos venideros están cubiertos por un velo impenetrable y tengo por imbécil o por loco al que lleva sus inquietudes más lejos de lo que debe y teme por su existencia porque ha tenido tal o cual sueño, porque un cierto impulso aventurero de voluntad, *manifestado con ausencia de su razón,* le ha presentado un peligro futuro, porque, en su interior, algo le ha dicho que no haga tal o cual

[127] *Tratado político*, 10,8.

cosa, que no vaya más adelante y vuelva atrás, que no dé la batalla un viernes o en domingo, sino otro día, que no duerma sobre el lado izquierdo del cuerpo sino sobre el derecho, y finalmente, otras bobadas de igual especie. Los pocos ejemplos que se me podrían citar para combatir mi opinión son fruto del acaso y por lo mismo no pueden convencerme: entre millones de presentimientos y sueños la casualidad sólo ha hecho que unos muy pocos se hayan realizado y se citan estos últimos y no los primeros: centenares de millones han salido fallidos y no se habla de ellos, un ciento o dos han salido acertados y sólo se citan éstos. *Tal es el espíritu humano, amigo y entusiasta de lo sobrenatural y de la mentira, indiferente sobre las cosas naturales y la verdad. Ya eran las doce de la noche, que sonaron en el reloj del Libertador, y entonces S. E. dijo:* Bastante hemos filosofado, vamos a dormir.[128]

Sabía bien que sus sueños con Fanny eran de tenor diferente, toda una otra historia. Eran sueños que venían a la mente para convencerle por medio de razones. Y sabía muy bien, por lo demás, que la razón, la razón para todos, base de la igualdad, no llegará sino con su gran empresa por la liberación de los pueblos. Su esfuerzo, él lo sabía también —es decir, por razones—, era un esfuerzo por derrumbar los muros levantados no solamente por la ignorancia, sino también por la religión y por la política. Y razona al respecto: *los pueblos quieren más algunas veces a los que más males les hacen: todo consiste en el modo de hacerlo. El jesuitismo, la hipocresía, la mala fe, el arte del engaño y de la mentira, que se llaman vicios en la sociedad, son cualidades en política, y el mejor diplómata, el mejor hombre de Estado es el*

[128] Bolívar, S., en Delacroix, *op. cit*, p. 173-174.

que mejor sabe ocultarlos y hacer uso de ellos; y la civilización, lejos de extirpar estos males, no hace sino refinarlos mucho más. La filosofía nos hace ver todas esas verdades; nos hace gemir sobre tal depravación, pero también nos consuela.[129] ¿Cuál filosofía? Se trata de esta filosofía de la que Fanny era en sueño la amorosa depositaria. Él, por su parte, no cesaba de reflexionar sobre ella. Logra incluso reconstituir la base del sistema spinozista; a su manera por supuesto, más inspirado en Diderot y Holbach que en Voltaire y Rousseau. Lo explica a Delacroix en perfecta vigilia, aunque con los ojos y el intelecto puestos en Fanny. Delacroix lo asentó así:

> *Después de algunos momentos de conversación sobre materias filosóficas, rodando sobre el sistema del alma, S. E. dijo que los filósofos de la antigüedad habían divagado a todo su sabor acerca de ella y que muchos modernos los habían imitado.* Yo, por mi parte, continuó, no gusto de entrar en tales metafísicas, que considero descansan en bases falsas: me basta saber y estar convencido de que el alma tiene la facultad de sentir, es decir, de recibir las impresiones de nuestros sentidos, pero que no tiene la facultad de pensar, porque no admito ideas innatas. El hombre, digo, tiene un cuerpo material y una inteligencia representada por el cerebro igualmente material, y según el estado actual de la ciencia no se considera a la inteligencia sino como una secreción del cerebro: llámese, pues, este producto alma, inteligencia, espíritu, poco importa, ni hay que disputar al respecto; para mí la vida no es otra cosa sino el resultado de la unión de dos principios, a saber, de la contractilidad, que es una facultad

[129] *Ibidem*, p. 133.

del cuerpo material, y de la sensibilidad, que es una facultad del cerebro o de la Inteligencia: cesa la vida cuando cesa aquella unión: el cerebro muere con el cuerpo, y muerto el cerebro no hay más secreción de inteligencia: saque, pues, de allí cuáles deben ser mis opiniones en materia de Elíseo y de Ténaro o Tártaro y mis ideas sobre todas las ficciones sagradas que ocupan todavía tanto a los mortales. *-Esta filosofía, señor, dije al Libertador, es muy elevada y no veo muchos hombres en este país capaces de subir hasta ella. El tiempo, mi amigo, replicó S. E.,* la ilustración, las despreocupaciones que vienen con ella, y una cierta disposición en la inteligencia, irán poco a poco iniciando a mis paisanos en las cosas naturales y quitándoles aquellas ideas y gusto por las sobrenaturales.[130]

Y no es por otra cosa sino por amor a esta filosofía, es decir por amor a la verdadera libertad, que no olvidaba al poeta Evariste Parny. Con la amistosa complicidad de Delacroix, lo leía y releía aún en 1828. Era también su modo de batirse con las fuerzas religiosas de las que conoció el poder sobre los pueblos americanos. Delacroix cuenta que una noche Bolívar le propuso escuchar su lectura de Parny en alta voz y traduciendo del francés. Leía como si el libro estuviese escrito en español. La lectura tomó más de una hora y no demandó ayuda de Delacroix sino por unas pocas palabras. El libro de Parny lleva por título: *La guerre des Dieux anciens et modernes* (La guerra de los dioses antiguos y modernos), de 1799.[131] Después de

[130] *Ibidem*, p. 85-86.

[131] Esta obra permaneció sin traducción al castellano, al parecer, hasta 1929 (Rosendo Diéguez, traductor; F. Granada y Co., Madrid). Existe otra reciente edición bilingüe de 2002 con traducción en prosa; Ediciones Robinbook, Barcelona (Eduardo Moga, traductor).

su lectura y traducción de Parny, Bolívar duerme con el balanceo de su hamaca. Entra en sueños y escucha la voz de quien le lee en París este pasaje de Spinoza:

> Puesto que los hombres rara vez viven según el dictamen de la razón, estos dos afectos la humildad y el arrepentimiento, y, además de ellos, la esperanza y el miedo, resultan ser más útiles que dañosos; por tanto, dado que es inevitable pecar, más vale que se peque por este lado. Pues si los hombres impotentes de ánimo fuesen todos igualmente soberbios, no se avergonzaran de nada ni tuviesen miedo de cosa alguna, ¿por medio de qué vínculos podrían permanecer unidos, y cómo podría contenérseles? El vulgo es terrible cuando no tiene miedo; no es de extrañar, por ello, que los profetas, mirando por la utilidad común, y no por la de unos pocos, hayan recomendado tanto la humildad, el arrepentimiento y el respeto. Pues, en realidad, quienes están sujetos a esos afectos pueden ser conducidos con mucha mayor facilidad que los otros para que, a fin de cuentas, vivan bajo la guía de la razón, esto es, sean libres y disfruten de una vida feliz.[132]

Al día siguiente, Bolívar expresará sus ideas en torno a su relación con la credulidad y con la iglesia católica y, como de costumbre esos días, Delacroix anota la reflexión de Bolívar:

> Lo que es el pueblo; su credulidad e ignorancia hace de los cristianos una secta de idólatras; echamos contra los paganos porque adoraban unas estatuas, y nosotros ¿qué hacemos? ¿no adoramos igualmente trozos de piedra, de madera, groseramente esculpidos, y retazos de lienzo muy mal embadurnados, como esos

[132] Spinoza, *Ética, op. cit.*, parte 4, prop.54, escolio.

que acabamos de ver y como la tan reputada Virgen de Chiquinquirá, que es la más fea pintura que he visto y quizás la más reverenciada del mundo y la que más dinero produce? ¡Ah, sacerdotes hipócritas o ignorantes! En estas dos clases los pongo a todos: si están en la primera ¿por qué el pueblo se deja dirigir por unos embusteros? y si están en la segunda ¿por qué se deja conducir por unas bestias? Conozco a muchos que me han dicho: soy filósofo para mí solo o para unos pocos amigos y sacerdote para el vulgo. Profesando tales máximas, digo yo que dejan de ser filósofos y son unos charlatanes.

Y cuenta Delacroix que continuó Bolívar explicando que, de acuerdo con el estado actual de la Ilustración, no se puede engañar a nadie sobre estas materias y que los hombres que piensan verdaderamente no discuten ya sobre los principios, dogmas y misterios cuyo fundamento se ha mostrado falso y que, en consecuencia, no son otra cosa que imposturas. Y, por ley de naturaleza humana, el rechazo a la impostura enciende las pasiones de los hipócritas e ignorantes. Pero, frente a esas desatadas pasiones encendidas brilla más la generosidad del inspirado spinozista:

Pero ¡qué imprudencia todavía por parte de nuestros charlatanes sagrados! no puedo acordarme sin risa y sin desprecio del edicto con que me excomulgaron a mí y a todo mi ejército los gobernadores del arzobispado de Bogotá, Doctores Pey y Duquesne, el día 3 de diciembre del año 14, tomando por pretexto que yo venía a saquear las iglesias, perseguir a los sacerdotes, destruir la Religión, violar las vírgenes y degollar hombres y niños; y todo esto para retractarlo públicamente con otro edicto, en el que en lugar de pintarme

como impío y hereje, como en el primero, confesaban que era yo un bueno y fiel católico. ¡Qué farsa tan ridícula y qué lecciones para los pueblos! Nueve o diez días de intervalo hubo entre aquellos dos edictos: el primero se dio porque marchaba sobre Bogotá por orden del Congreso General y el segundo porque había entrado victorioso en aquella capital. Nuestros sacerdotes tienen todavía el mismo espíritu, pero el efecto de las descomulgaciones es nulo ahora, las fulminan sin otro resultado que el de aumentar su ridículo, mostrar su impotencia y aumentar cada día el desprecio que merecen. *El Libertador prosiguió diciendo que todo esto lo hablaba como filósofo y que tales eran sus ideas como hombre; pero que como ciudadano respetaba las opiniones recibidas y como Jefe del Estado había siempre protegido y siempre protegería la religión católica.*[133]

Bolívar excomulgado, como Spinoza. Dos religiones diferentes, pero es así siempre: más próximo se está de Dios, más se ve alejado u ocultado por quienes se dicen conocedores y dueños de la verdad divina. Y se le acusa de ser ateo. Parny, por su parte, también lo sufrió; como poeta, por supuesto. Lo explica en una misiva al joven Labouïsse: *¡Con cuánta ligereza los mismos autores leen, juzgan y condenan los autores! Usted me reprocha el ateísmo, el materialismo, cuando claramente he enunciado en mi poema la doctrina contraria: un Dios, la inmortalidad del alma, las penas y las recompensas futuras. Son los sacerdotes los que desearían que fuese ateo.*[134] Y tenía razón Parny, todo eso fue verdad. Ocurre que *La guerre des Dieux* es un largo poema

[133] Bolívar, S., en Delacroix, *op. cit.*, p. 161-162
[134] Citado por Catriona Seth en la introducción de su edición de *Le paradis perdu* de Parny, The Modern Humanities Research Association, London, 2009, p. 14.

en diez cantos "en el que las divinidades paganas entran en rivalidad de poder contra las figuras centrales del cristianismo, es una sátira implacable del mundo clerical y una acerba crítica de algunos dogmas"[135]. Un centenario había transcurrido ya desde su publicación, fin de siglo XIX, cuando aparece uno de los primeros grandes estudios sobre la elegía en la poesía francesa antes del romanticismo; allí se lee: "El libro fue famoso por largo tiempo para una clase particular de lectores, unos pasaban sus blasfemias por obscenidades, otros, sus obscenidades por blasfemias. Los pensadores de cafetín creyeron que el libro era una obra maestra del espíritu humano. Los editores populares reimprimieron esa mezquina priapeia con el edificante fin de esclarecer las multitudes. Hoy día *La Guerre des Dieux* ya no tiene lectores, al menos entre los letrados. Es una obra bastante miserable"[136].

De ese poema de Parny, tan maldito para aquellos que creyéndose benditos no podían ver en él otra cosa que obscenidades, Fanny gustaba leer versos para Bolívar

---

[135] Lemaire, J-C., en su edición de *La guerre des Dieux* de Parny, *op. cit.*, contraportada.

[136] Potez, Henri, *L'élégie en France avant le romantisme. De Parny à Lamartine*, Calman Lévy, Paris, 1898, p. 115. Cien años después, en 1997, se publicó en Colombia un libro de Ramón Zapata, correspondiente de la Academia Colombiana de la Historia, que lleva por título: *Libros que leyó el Libertador Simón Bolívar*. Allí se lee: *el autor del poema, Evaristo Parny, hoy olvidado, parece que fue un «renegado francés de la época de la Revolución, protagonista de graves escándalos sociales». La obra literaria, en general, no la recomienda la sana crítica cristiana, por ser un producto de la «impiedad, la corrupción y el escándalo»* (edición del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1997, p. 92). Y también Monseñor Navarro, en su edición acrisolada del libro de Delacroix (*op. cit.*), afirmaba, en 1949, sobre Parny: *Fue este un buen poeta que estuvo muy en boga por aquel tiempo. Se le llamó el Tibulo francés. Desgraciadamente sus producciones, entre ellas esa "Guerra de los Dioses", poema en diez cantos, no siempre se ajustaron a los principios de la religión y la moral*; en sus *Glosas*, Navarro no dice nada del contenido del poema de Parny, pero al referirse a él, la emprende, como ya vimos, contra "el odioso carácter de enemigo del cristianismo" de Voltaire. Vease nota 33..

allá en 1805. De manera persistente volvía al mismo pasaje cada vez que él invocaba sus dudas frente a la religión, sobre todo la duda que lo conducía a pensar en la divinidad Fortuna. Es el pasaje donde el Ángel recibe a seis hombres virtuosos que llegan al Cielo y allí encuentran todos su lugar; son ellos: un mahometano, un judío, un luterano, un quaker; el quinto es un católico. Y al sexto interroga el Ángel:

Venons à toi ; quelle religion
As-tu suivie ?

LE SIXIÈME
Aucune.
L'ANGE
Aucune ?

LE SIXIEME
Non

L'ANGE
Mais cependant quelle fut ta croyance ?

LE SIXIÈME
L'âme immortelle, un Dieu qui récompense
Et qui punit. Rien de plus.

L'ANGE
En ce cas,

Entre et choisis ta place où tu voudras.
Ainsi raisonne, ou plutôt déraisonne
Un philosophe, un sage de nos jours.
Sage insensé ! Mais que Dieu lui pardonne
Si Dieu le peut, cet étrange discours[137].

[137] Este es el comienzo del tercer canto. *Cf. ibid*, p. 103-105.

Vamos contigo: ¿Qué religión
Has seguido?

EL SEXTO
Ninguna.
EL ANGEL
¿Ninguna?

EL SEXTO
No
EL ANGEL
Sin embargo, ¿Cuál fue tu creencia?

EL SEXTO
El alma inmortal, un Dios que recompensa
Y castiga. Nada más.

EL ANGEL
En tal caso,
Entra y escoge tu lugar donde quieras.
Así razona, o más bien desvaría
Un filósofo, un sabio de hoy día.
¡Sabio insensato! Pero que Dios le perdone
Si Dios puede, este extraño discurso.

Bolívar, por su parte, se deleitaba dando respuesta a Fanny con este otro pasaje en el que Jesucristo reprende el verbo del Espíritu Santo:

Cher Saint-Esprit, vous avez de l'esprit,
Mais cet esprit souvent touche à l'emphase,
C'est un esprit qui court après la phrase.
Qui veut trop dire, et presque rien ne dit.

Vous n'avez pas un psaume raisonnable.
L'esprit qui pense et juge sainement.
Qui parle peu, mais toujours clairement
Et sans enflure, est l'esprit véritable[138].

Querido Espíritu Santo, mucho espíritu posees,
Pero un espíritu, con frecuencia grandilocuente,
Es un espíritu desbocado tras la frase
Que mucho quiere decir y casi nada dice.
No tienes un salmo razonable.
El espíritu que piensa y juzga sanamente
Que poco habla, pero siempre claramente
Y sin ornamentos, es el verdadero espíritu.

Cuando llegó a este pasaje la noche que leía a Parny en Bucaramanga, y para gran asombro de Delacroix, Bolívar prefirió saltar a otra escena de *La guerre des Dieux,* allí donde interrumpió su impecable traducción. Prosiguió la lectura en francés y en voz cada vez más baja. Delacroix guardó silencio. Leía los versos que le recordaban con más precisión los días parisinos de 1804 cuando Fanny y él, alternándose los personajes, leían a dúo:

LA VIERGE
O de la croix innombrables victimes!
Quel long amas de fraudes et de crimes!
Quels flots de sang! Hélas ! il valait mieux.
Pour votre honneur ne jamais être dieux.

LE PÈRE
Seriez-vous pas quelque peu philosophe ?

[138] *Ibid.*, canto VIII, p. 177.

LE SAINT-ESPRIT
Vous auriez tort. Les gens de cette étoffe
Seront un jour nos plus grands ennemis.
Sur notre autel, alors moins affermis.
Nous tremblerons au seul nom de déiste :
Le traître adore un dieu qui n'est pas nous...

JESUS-CHRIST
Parlez plus bas.
LE SAINT-ESPRIT
Par lui-même il existe
Ce dieu réel, et rien n'est aussi doux.
Mais nous, hélas ! mensonge que nous sommes,
Notre existence est un bienfait des hommes :
Leur doute seul nous replonge au néant.

JÉSUS-CHRIST
A bas le doute, à bas le mécréant.
Le raisonneur, enfin tout ce qui pense.
Et pour régner enseignons l'ignorance.

LE SAINT-ESPRIT
Ou bien la Bible.

LE PERE
Et malgré ce moyen.

Si la raison sapait notre puissance.
Quel parti prendre ?

LE SAINT-ESPRIT

Allons, il faudra bien

Redevenir ce que nous étions: rien[139].

---

[139] *Ibid*., es el fin del canto VIII, p. 187-188.

LA VIRGEN
¡Oh, de la cruz innumerables víctimas!
¡Qué gran masa de fraudes y crímenes!
¡Cuántos mares de sangre! Más valía
Para vuestro honor jamás haber sido dioses.

EL PADRE
¿Seréis acaso un tanto filósofa?

EL ESPIRITU SANTO
Os equivocaríais. La gente de esta especie
Un día será nuestro mayor enemigo.
En nuestro altar, estaremos menos firmes.
Temblaremos al solo nombre de deísta:
El traidor adora un dios que no somos ...

JESUCRISTO
Hablad más bajo.

EL ESPIRITU SANTO
Por él mismo existe
Ese dios real, y nada es tan dulce.
Pero nosotros, ¡Ay! Mentiras como somos
Nuestra existencia es don de los hombres:
Su duda sola nos sumerge en la nada.

JESUCRISTO
Abajo la duda. Abajo el incrédulo.
El razonador, y todo el que piensa.
Y para reinar, enseñemos la ignorancia.

EL ESPIRITU SANTO
O bien la Biblia.

EL PADRE
Y a pesar de ello.
Si la razón arruina nuestro poder,
¿Qué partido tomar?

EL ESPIRITU SANTO
¡Vamos! Forzosamente
Volvamos a ser lo que eramos: Nada.

Parny moría en diciembre de 1814. Bolívar era excomulgado en Santa Fe de Bogotá. Fanny, sola en su biblioteca en París piensa en Parny y relee el epitafio escrito por él y para él mismo antes de la Revolución:

Ici gît qui toujours douta,
Dieu par lui fut mis en problème
Il douta de son être même
Mais de douter, il s'ennuya:
Et las de cette nuit profonde,
Hier au soir, il est parti,
Pour aller voir en l'autre monde
Ce qu'il faut croire en celui-ci[140].

Yace aquí el que siempre dudó,
Y de Dios hizo un problema.
Dudó de su mismo ser
Pero de dudar, se fastidió:
Hastiado, ayer noche partió
De esta noche profunda,
Fue al otro mundo a ver
Lo que en este se ha de creer.

140 *Cf.*, Seth, Catriona, *op. cit.*, p. 17.

Parny sufrió una penosa enfermedad y "murió sin recibir los santos sacramentos a pesar del insistente ruego de su médico para que aceptase recibir al sacerdote"[141]. El triunfo de la restauración monárquica conllevó la quema de sus obras y lanzó las primeras olas del profundo olvido.

Al llegar su hora final, Bolívar, en cuanto ciudadano, en cuanto hombre común respetuoso de las leyes, había dictado su testamento invocando su fe cristiana. Pero Bolívar, el hombre que llegó a pasar el umbral de la verdadera libertad humana, dejó también su epitafio, no en verso ni para que fuese grabado en el mármol, sino lanzado a los cuatro vientos del porvenir. No hay allí mención de Dios. En su muerte, a los cuarenta y siete años y cuatro meses, causada según la autopsia por la tuberculosis denominada tisis, prefirió dejar una palabra etopolítica a todos los suramericanos: *No aspiro a otra gloria que a la consolidación de Colombia... si mi muerte contribuye para que se consolide la unión, yo bajaré tranquilo al sepulcro.*[142]

Y su Sócrates particular, su maestro Simón Rodríguez, veinticuatro años después agonizaba en la población peruana de Amotape. No se negó a recibir la visita del cura de la parroquia. Pero, le confesó, sin temblor en la voz ni en el pensamiento, *que no tenía más religión que la que había jurado en el Monte Sacro con su discípulo.*[143]

Uno y otro Simón habían comprendido esta honda sentencia de Spinoza que Fanny leía calmada y con tenue voz en el último sueño agónico de Bolívar mientras él la

---

[141] *ibidem.*
[142] Bolívar, S., Proclama que contiene su último mensaje a los Colombianos, 10 de diciembre de 1830, en *Discursos y Proclamas,* op. cit., p. 301.
[143] *Cf.*, Rumazo-González, A., *Simón Rodríguez, maestro de América. Biografía breve*, p. 133.

repetía en silencio: *la sabiduría del hombre libre es una meditación, no de la muerte sino de la vida.*[144]

Y la muerte de Spinoza, ¿Ocurrió acaso en silencio? No se conocen palabras, pero algo sabemos: *Después de haber sufrido por años una enfermedad de los pulmones, una forma de tuberculosis llamada tisis* [igual que Bolívar], *Spinoza se apagó con total serenidad a la edad de cuarenta y cuatro años y tres meses, el 21 de febrero de 1677, domingo al mediodía, mientras la mayor parte de sus vecinos, en el centro de La Haya, estaban en la iglesia. Colerus, quien indagó sobre el asunto veinte años después, afirma expresamente que Spinoza no imploró en ningún momento a Dios de apiadarse de su alma*[145].No en vano había demostrado que *cuanto más comprende el Espíritu, menos teme la muerte*.[146] Y todavía más profundamente, demostrado dejó esto que así enunció:

> Nuestra salvación, o felicidad o Libertad consiste en el amor constante y eterno a Dios, o sea, en el amor de Dios a los hombres *que es uno y el mismo que* el Amor Intelectual del Espíritu a Dios; *y a eso es a lo que propiamente puede llamarse* Gloria.[147]

Bolívar, Rodríguez y Spinoza; para estos tres mortales había, en el fondo, el mismo Dios: Aquél que por la fuerza de la razón no se puede llamar de otro modo que *el Dios de Spinoza*.

¿Y para Fanny? La du Villars (Louise Jeanne Nicole Arnalde Denis de Keredern de Trobriand, comtesse Dervieu du Villars) murió, por supuesto. Aquí, poco importa cuándo. Porque esta otra Fanny, la de esta nuestra histo-

---

[144] *Ética, op. cit.,* parte 4, prop. 57.
[145] *Cf*. Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, New York, 2001, p. 295 y 301.
[146] *Ética, op. cit.,* parte 5, prop. 38.
[147] *Ética, op. cit.,* parte 5, prop. 36, corolario y escolio.

ria ficticia y pretendidamente filosófica, es eterna. Como eterno el Bolívar que no deja de soñar con ella... en el amor intelectual... de Dios.

APÉNDICE

Bento: un tal Spinoza

Traducción del texto de Bernard Pautrat que, sin el título aquí añadido, sirve de presentación a su traducción del ***Tractatus de Intellectus Emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur*** de Baruj de Spinoza. *Cf*. Spinoza, *Traité de l'amendement de l'intellect*, Editions Allia, París, 1999, pp. 7 – 13 (la traducción ordinaria del título de esa obra de Spinoza es: *Tratado de la reforma del entendimiento*).

Sea un hombre X, llamémoslo Bento. En 1655 Bento tiene veintitrés años. Vive en Ámsterdam, la capital europea de los negocios por ese entonces; allí administra el negocio familiar (*Firma Bento y Gabriel de Spinoza*) que se ocupa de importaciones y exportaciones. Veintidós años más tarde aparece un libro firmado: B. de S. El volumen contiene uno de los más notables monumentos de la historia del pensamiento: la *Ética* de Spinoza. Me pregunto: ¿Cómo se llega ser B. de S. cuando uno es Bento? ¿Cómo el devenir de un pequeño comerciante lo lleva a ser uno de los más grandes filósofos de su siglo –siglo poco avaro en cuanto concierne a filósofos– e incluso de todos los siglos? ¿Qué hubo de hacer y por qué lo hizo?

Aunque la *Ética* permanece silente sobre este asunto, nos permite plantear esas interrogantes con todo el rigor spinoziano deseado. En efecto, ella demuestra que no hay voluntad libre sino solamente una voluntad necesaria; demuestra también que todo acto humano es estricta-

mente causado. Enseguida demuestra que la causa de un acto no es, como solemos creer, el fin que un agente se propone, sino netamente el apetito singular que lo empuja a hacerlo. En el prefacio de la cuarta parte se encuentra un ejemplo de este trastrocamiento que coloca la verdad sobre sus pies: ¿Por qué hacemos una casa? Para habitar, eso creemos; para la habitación entendida como causa final de la construcción. La verdad es la siguiente: se construye una casa por el deseo de las comodidades imaginadas que la habitación nos aportará. En palabras de Spinoza: "Y entonces la habitación, en cuanto se la considera como causa final, no es más que ese apetito singular, que en verdad es una causa eficiente, que consideramos como primera porque los hombres ignoran comúnmente las causas de sus apetitos". La definición VII de la misma cuarta parte pone el sello definitivo a esta verdad: "Por el fin a causa de lo cual hacemos algo, entiendo el apetito". Siendo universales las demostraciones de las proposiciones que conciernen a nuestras acciones, valen para todo acto humano; cuanto se dice de la habitación puede decirse también de ese acto humano extendido a lo largo de quince o veinte años que consistió en la escritura de la *Ética*: también tiene ese acto su causa eficiente, por lo tanto fue causado por un apetito singular. ¿Cuál? ¿Apetito de qué? ¿De cuáles comodidades? El prefacio ya referido, un poco más abajo, nos habla, sin detenerse en el asunto, de un cierto deseo (y sabemos que para Spinoza un deseo no es otra cosa que un apetito consciente) que tendríamos de "formar una idea del hombre, a título de modelo de la naturaleza humana, que tenemos en mira", modelo que, dice Spinoza, "nosotros nos proponemos". Nos damos por tanto como fin devenir una cierta naturaleza humana y, en consecuencia, tenemos el deseo de formarnos una

idea de ella a objeto de saber qué es esa cierta naturaleza humana y cómo alcanzarla. Por lo demás, en lo que sigue de la *Ética*, a saber, en sus dos últimas partes, se cumplirá a plenitud ese vasto programa enteramente filosófico. Pero, lo que asombra aquí, en lo que hemos referido, es la extraordinaria desenvoltura de esta afirmación: "siendo dado que nosotros deseamos formar una idea del hombre a título de modelo, etc.". ¿Quién tiene ese deseo? ¿Quién es ese "nosotros"? Y sobre todo, si ese deseo es en efecto la causa eficiente del final de la *Ética*, y por lo tanto también de todo su inicio, es decir, es lo único que permite que en fin se acceda a la ética en la *Ética*, ¿cuál es entonces la causa de ese deseo? Si la *Ética* es el fin que un día Bento comenzó a proponerse y que le dio necesariamente el deseo de los medios aptos para cumplirlo, ¿de qué apetito o deseo singular es expresión y pantalla ese fin? No hay nada en la *Ética* que lo diga. Pero justamente, es eso lo que se anuncia con excesivo rigor en el *Tratado* que presentamos y que por sí solo permite comprender por qué, finalmente, la *Ética*.

En efecto, este *Tratado* nos relata la prehistoria singular de la *Ética*. Nos cuenta cómo Bento, aún joven pero instruido ya por la experiencia, y movido por un deseo, llega a filosofar sobre este deseo. ¿Cuáles eran las lecciones recibidas de la experiencia? Nada vale verdaderamente: dinero, honores y sexo, todo decepciona. Pero si todo decepciona, es porque un deseo está allí maniobrando secretamente y reclamando: Bento desea ser verdaderamente feliz, sin más. Es por ello que ha comenzado, como los otros, por buscar dinero, sexo y honores; por ello también, decepcionado por lo que espera, se pone en búsqueda de algo mejor. Mejor, es decir, un verdadero bien, que no decepcione jamás y que por sí sólo permita,

a quien lo posea, el disfrute "de una alegría continua y suprema por la eternidad". Como se ve, se trata de un deseo muy exigente, máximo, maximalista, y es el que pone en movimiento el pensamiento de Bento y le hace formular, en términos precisos, el objeto de su búsqueda: ¿Existe tal bien, capaz de procurar tal alegría? Si existe, ¿Cuál es? ¿Cómo adquirirlo? Bento se plantea esas tres preguntas de filósofo, ve la enorme dificultad de responder, duda en comprometerse con la búsqueda de respuesta, luego decide consagrarse a ello con la esperanza de ganar todo. En ningún momento se propone filosofar por filosofar: su deseo de filosofía se confunde totalmente con su deseo de felicidad, la filosofía no tiene para él otra labor que la de procurar la alegría que otros bienes prometen sin cumplir; incluso mucho más que eso: una alegría, si es posible, infinita.

¿Cómo llegar a ser un hombre que disfrute de una alegría infinita? Esa es la pregunta; o, si la alegría infinita es imposible, ¿cómo llegar a ser esa naturaleza humana de tal modo "más firme que la mía" que ya no esté sometida ni a la alternancia entre alegría y tristeza ni al peligro de muerte a los que me exponen los otros bienes? He ahí lo que Bento quisiera saber. Pero, para saber eso, con certeza, tendrá que indagar lo que es saber con certeza, lo que es un hombre, lo que es la alegría y lo que es cualquier cosa. Y es así como Bento se encuentra lanzado –por "utilidad", es decir, por puro interés por su felicidad suprema– en una especulación pura sobre la verdadera Vía, la que lleva del mejor modo al verdadero conocimiento de las cosas, conocimiento que es necesario para conocer y adquirir el verdadero bien, bien que es el objeto del deseo de Bento. El autómata espiritual así engranado por el deseo, comienza a fabricar, pieza por pieza, deducción tras

deducción, lo que mucho más tarde llegará a ser la prodigiosa máquina-de-felicidad llamada *Ética*. Por supuesto, eso tomará su tiempo, no se alcanzará sin dificultades; el hilo deductivo propio del *Tratado* se rompe, el verdadero fundamento se vuelve esquivo; habrá que luchar durante largo tiempo, en pensamiento, contra la pendiente fácil del pensamiento. Pero es sin embargo de ese modo, en suma, haciendo metafísica, *por puro placer*, que el Bento inicial llega a ser Spinoza; de ese modo también, un poderoso deseo de felicidad absoluta lo habrá llevado hasta la inteligencia de las cosas: hasta descubrir que la felicidad y la inteligencia son una sola y la misma cosa, y que, mejor aún, su felicidad y la de todos son igualmente una sola y la misma cosa. Es así como, inquieto sólo por sí mismo, Bento se habrá transformado, recorriendo ese camino, en el gran liberador de todos.

No es por lo tanto sólo el comienzo del *Tratado*, lo que se bautizó como su “Preámbulo”, una pieza autobiográfica. Tal separación descansa en un triste prejuicio, a saber, que por un lado está la vida y por otro hay el pensamiento; que la vida, un buen día, deja lugar al pensamiento, lo biográfico a lo filosófico, la impura existencia concreta a la pura vida filosófica, etc. Pero no, lejos del prejuicio se puede entender lo siguiente: aunque los desarrollos deductivos del *Tratado* se concentran en la cosa más abstracta posible, la idea, no por ello dejan de tener sus raíces, en cada línea, en ese deseo que no cederá nunca hasta la última línea de la *Ética*, a saber, ¿Cómo llegar a la más alta felicidad posible? Pero el *Tratado* lo ha dicho claramente: la filosofía, como todas las ciencias, sólo debe tender a un fin único, hacernos “alcanzar la suprema perfección humana” de la que podemos formarnos la idea, haciéndonos disfrutar de esta “alegría continua y suprema por

la eternidad". En resumen, le fue necesario a Bento realizar todo ese enorme trabajo deductivo para descubrir, y luego enseñar a los demás, la fórmula del Amor intelectual de Dios, es decir, de la Naturaleza, que es, como todo amor, una alegría, pero la única eterna, y que constituye la más alta satisfacción de Espíritu que pueda haber. Finalmente el programa habrá sido cumplido: haciendo el camino propio, línea tras línea, pensamiento tras pensamiento, cada día Bento habrá llegado a ser un poco más Spinoza, es decir, ciertamente un filósofo, uno muy grande, pero sobre todo –he ahí la meta– un hombre colmado de felicidad.

BERNARD PAUTRAT

Traducción de Jorge Dávila, publicada en *El Jesús de Spinoza*, CSI-ULA, Mérida, 2004 (disponible en www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/34450/1/jesus_espinoza.pdf)

Bibliografía

Blanco Fombona, Rufino, *El espíritu de Bolívar (Ensayo de interpretación psicológica)*, Introducción al libro: Bolívar, Simón; *Escritos políticos*, Editorial Porrúa, México, 1999.

Blanco Fombona, Rufino, *El pensamiento vivo de Bolívar*, Ediciones El Centauro, Caracas, 2007.

Blanco Fombona, Rufino, *Diarios de mi vida. Una selección*, Monte Ávila, Caracas, 2004.

Bolívar, Simón, *Papeles de Bolívar*, compilación de Vicente Lecuna, Litografía del comercio, Caracas, 1917.

Bolívar Simón, *Discursos y proclamas,* Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2007.

Bolívar, Simón, *Doctrina del Libertador*, Ediciones Biblioteca Ayacucho, Caracas, 5ta, edición, 1994.

Bolívar, Simón, *Escritos políticos,* Editorial Porrúa, México, 1999.

Bolívar, Simón, *Siete documentos esenciales*, edición de J. L. Salcedo Bastardo, OCI, Caracas, 1975.

Boucher, Gwenaëlle, *Poètes créoles du XVIIIe siècle: Parny, Bertin, Léonard*, premier volume, L'Harmattan, Paris, 2009.

Britto García, Luis, *El pensamiento del Libertador. Economía y Sociedad*, Edición del Banco Central de Venezuela, Caracas, 2010.

Cuevas Cancino, Francisco, "Una nueva versión española de la Carta de Jamaica", *Historia Mexicana*, Vol. 23, No. 1, 1973, pp. 145-175.

Chávez, Hugo R., *Con Marx, con Cristo, con Bolívar*, artículo del 14 de Marzo de 2010, en *Las líneas de Chávez 12*, Edic. Presidencia de la República, 2010, p. 11-17.

Diderot, Denis, *Contribution à l'histoire des deux Indes*, *Œuvres*, tome III; Robert Laffont, Paris, 1995

Delacroix, Luis Perú, *Diario de Bucaramanga*, edición con el texto íntegro, Ediciones Centauro, Caracas, 2005.

Delacroix, Luis Perú, *Diario de Bucaramanga,* edición acrisolada con introducción, notas y apéndice de glosas por Nicolás E. Navarro (la edición original es de 1949), Caracas, Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar, 1982.

Delacroix, Luis Perú, *Diario de Bucaramanga,* edición contextos complementarios atribuidos a Delacroix, editorial El perro y la rana, Caracas, 2007.

Duflo, Colas, *Diderot philosophe*, Honoré Champion, París, 2003.

Falcón-Briceño, *Seis temas sobre Bolívar en Francia* (*Teresa: la confidente de Bolívar)* en *Bolívar en Francia* editado por el Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar, Caracas, 1984.

Gil Fortoul, José, *Historia Constitucional de Venezuela*, tomo I, C. Heymann, 1907

González, Eloy G., *Don Simón Rodríguez*, prefacio a la edición de *Defensa de Bolívar* por Simón Rodríguez, Edición de la Imprenta Bolívar, Caracas, 1916.

González, Fernando, *Mi Simón Bolívar*, publicado en 1930, 3a. ed., Bedout, Medellín, 1969 (disponible en www.otraparte.org).

Grases, Pedro, *Advertencia Editorial* en el *Apéndice a la Introducción* de O'Leary, D. F., *Memorias*.

Guzmán Noguera, Ignacio de, *El pensamiento del Libertador,* 2 tomos II, segunda edición, Ermitano editor, Caracas, 1977.

Israel, Jonathan, *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, New York, 2001.

Israel, Jonathan, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*, Oxford University Press, 2006.

Israel, Jonathan, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton University Press, 2010.

Israel, Jonathan, *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution and Human Rights 1750-1790*, Oxford University Press, New York, 2011.

Jaucourt, Louis de, «Egalité naturelle», *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert (dir.), tome 5, Briasson (ed.), 1755.

Jaucourt, Louis de, «Liberté», *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Denis Diderot, Jean Le Rond d'Alembert (dir.), tome 9, Briasson (ed.), 1755.

Leal, Ildefonso, *Historia de la Universidad de Caracas (1721-1827),* Ediciones UCV, Caracas, 1963.

Liévano Aguirre, Indalecio, *Bolivarismo y monroismo*, editorial El perro y la rana, Caracas, 2006 (la edición original es de 1969).

Madariaga, Salvador de, *Bolívar*, 2 tomos, Hermes, 1951.

McNerney, Robert F., *Bolívar and the War of Independence: Memorias del General Florencio O'Leary: Narración, abridged ed.,* University of Texas Press, 1970.

Mijares, Augusto, *El Libertador*, Edición de la Comandancia de la Fuerza Aérea de Venezuela, Caracas, 1967.

Miliani, Domingo, *Vida intelectual de Venezuela,* Cuadernos de prosa N° 8, Ministerio de Educación, Caracas, 1971.

Miliani, Domingo, *Juan German Roscio, héroe intelectual*, Prólogo al libro de Roscio, J. G., *El triunfo de la libertad*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1996.

O'Leary, Daniel Florencio, *Memorias del General O'Leary,* Edición del Ministerio de Defensa, Caracas, 1981.

Ospina, William, *En busca de Bolívar*, Norma, Bogotá, 2010.

Parny, Evariste, *Poésies érotiques,* H. Tablier editeur, Bruxelles, 1828.

Parny, Evariste, *La guerre des Dieux* de Parny, édition de Jacques-Charles Lemaire, Honoré Champion, Paris, 2002.

Parra León, Caracciolo, *Filosofía Universitaria Venezolana 1788-1821*, Edic. Secretaría UCV, 1989.

Pereyra, Carlos, *La juventud legendaria de Bolívar*, Aguilar, Madrid, 1932.

Picón Salas, Mariano, *Rousseau en Venezuela* en *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 4, N° 2, 1943, pp. 195-201.

Pividal, Francisco, *Bolívar: pensamiento precursor del antiimperialismo*, Casa de Las Américas, La Habana, 1977.

Potez, Henri, *L'élégie en France avant le romantisme. De Parny à Lamartine*, Calman Lévy, Paris, 1898.

Prieto F., Luis B., *El Magisterio Americano de Bolívar*, Edición de la Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1982.

Raynal, Guillaume-Thomas, *Histoire philosophique et politique Des Établissements & du Commerce des Européens dans deux Indes,* tome troisième, Berry, Paris, 1794.

Rodríguez, Simón, *La defensa de Bolívar. El Libertador del mediodía de América y sus compañeros de armas defendidos por un amigo de la causa social*, Ediciones Universidad Simón Rodríguez, Caracas, 2006.

Rumazo-González, Alfonso, *Simón Rodríguez, maestro de América. Biografía breve,* Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2006.

Seth, Catriona, édition de *Le paradis perdu* de Parny, The Modern Humanities Research Association, London, 2009.

Spinoza, Benedict de, *Theological-Political Treatise*, edited by Jonathan Israel, Cambridge University Press, 2007.

Spinoza, Baruch, *Tratado teológico-político*, traducción, introducción, índice analítico y notas de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986.

Spinoza, Baruch, *Traité politique* - Texte établi par Omero Proietti, traduction, introduction et notes par Charles Ramond, Paris, PUF, 2005.

Spinoza, Baruch, *Tratado político*, introducción, traducción, notas, *índex latinus translationis* y bibliografía de Humberto Giannini y María Isabel Flisfisch. Santiago, Editorial Universitaria, 1989.

Spinoza, Baruch, *Tratado político*, traducción de Atilano Domínguez, Alianza, 1986.

Spinoza, Baruch, *Ethique*, traducción de Bernard Pautrat, Seuil, París, 2010.

Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, traducción de Atilano Domínguez, Trotta, 2000.

Spinoza, Baruch, *Traité de l'amendement de l'intellect*, traducción de B. Pautrat, Allia, París, 2009.

Spinoza, Baruch, *Tratado de la reforma del entendimiento*, traducción de Oscar Cohan, Editorial Cactus, Buenos Aires, 2006.

Tejera, Humberto, *Bolívar, guía democrático de América*, 2da. edición revisada, Biblioteca Popular Venezolana 89, edición del Ministerio de Educación, Caracas, 1962.

Uslar Pietri, Juan, *Historia de la rebelión popular de 1814,* Edime, Caracas-Madrid, 1972.

Zapata, Ramón, *Libros que leyó el Libertador Simón Bolívar,* edición del Instituto Caro y Cuervo, Bogotá, 1997.

Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978.

Zea, Leopoldo, *Simón Bolívar. Integración en la Libertad*, Edicol, México, 1980.

Índice

Este libro
Bolívar y Spinoza
se diseñó en la Unidad de Literatura y Diseño de
FUNDECEM
en abril de 2013
en su composición se utilizó papel bond gramaje 20
y la fuente Book Antigua en 11,5 y 15 puntos.

Biblioteca de Autores
y Temas Merideños

- Mérida: Independencia, Universidad y Constitución 1810 - 1812.
Julio César Tallaferro, Robinzon Meza, Francisco Soto Oráa, Alí Enrique López, Hector Silva Olivares.

- Bolívar-Martí.
Selección y prólogo:
Alberto Rodríguez Carucci

- Testimonios Merideños.
Carlos César Rodríguez.

- Documentos para el estudio de Mérida durante la Campaña Admirable. (1813)
Hancer González Sierralta.

En este libro se plantea esta temática: ¿Podemos dar buen fundamento a *la hipótesis O'Leary,* hipótesis según la cual el pensamiento político de Bolívar estaría fundado en la filosofía de Spinoza? Se trata, ni más ni menos, de confrontar toda una doctrina filosófica, la de Spinoza, rigurosa desde su fondo hasta su forma de presentación, con una doctrina, esencialmente política, la de Bolívar, en la que el genio que la expresa nos dejó de manera encapsulada toda una filosofía. En el pensamiento de Spinoza todo está expuesto, pero poder ver ese todo es tarea magna; en el pensamiento de Bolívar no todo su pensamiento está expuesto, pero sí está allí latente exigiendo una labor hermenéutica sin par para desentrañar su filosofía. Los ensayos contenidos en este libro son apenas una primera respuesta.




ISBN: 978-980-7614-009

Biblioteca de Autores y Temas Merideños